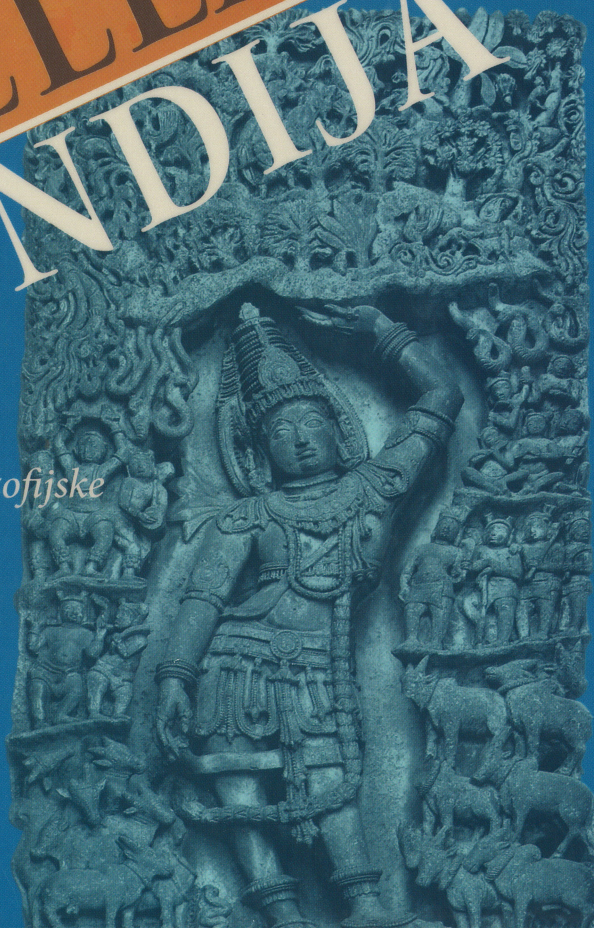
MISLAV JEŽIĆ

HELLADA i INDIJA

Poredbenofilozofijske rasprave



I ŠK

Mislav Ježić

Hellada i Indija

Hrvatsko filozofsko društvo

Školska knjiga

Posebno izdanje

IZDAVAČI
Hrvatsko filozofsko društvo
I. Lučića 3, HR–10000 Zagreb
Tel.: +385-(0)1-6111-808
Fax: +385-(0)1-6117-012
e-mail: hrfd@hrfd.hr
i
Školska knjiga
Masarykova 28, HR-10000 Zagreb

IZDAVAČKI SAVJET
Sulejman Bosto, Marita Brčić Kuljiš,
Thomas Sören Hoffmann, Željko Kaluđerović,
Valentina Kaneva, Tomislav Krznar, Borut Ošlaj,
Iva Rinčić, Marija Todorovska

GLAVNI I ODGOVORNI UREDNIK
Ante Čović

ZAMJENIK GLAVNOGA I ODGOVORNOGA UREDNIKA
Hrvoje Jurić

IZVRŠNI UREDNIK
Luka Perušić

ZA IZDAVAČA
Zdravko Radman,
Ante Žužul

RECENZENTI
Ivan Andrijanić, Pavo Barišić

ADMINISTRACIJA
Mira Matijević

OBLIKOVANJE, SLOG I PRIJELOM
Trpimir Jeronim Ježić

NAKLADA
500 primjeraka

TISAK
Grafomark, Zagreb

MISLAV JEŽIĆ

HELLADA *i* INDIJA

Poredbenofilozofijske rasprave

JEŽ
1

Hrvatsko filozofsko društvo i
Školska knjiga
Zagreb, 2016.

344/17

Ova je knjiga tiskana uz financijsku potporu
Ministarstva znanosti i obrazovanja Republike Hrvatske i
Sveučilišta u Zagrebu.

Zagreb, prosinac 2016.

473.116
1(091)

© Mislav Ježić

CIP zapis je dostupan u računalnome katalogu Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 000951174.

ISBN 978-953-164-190-6

1(091)
J-764

Sadržaj

PROSLOV, *str.* 3

HELLADA I INDIJA

I. Mŷthos, épos i lógos: Mit, ep i filozofija. O odnosu hellēnske filozofije i indoeuropke mitske predaje, *str.* 19

II. Parmenid i Uddālaka. O prvim svjedočanstvima ontologije u Helladi i Indiji, *str.* 63

III. Jesu li Tvorac i njegov Svemir u Platōnovu Timaiju zamisli sredozemnoga podrijetla? O svjedočanstvima prastare kozmologije u Helladi, Indiji i srodnim kulturama, *str.* 103

IV. Kolo sreće, zaprega i ispregnuće. O nekim odnosima između kozmologije i psihologije te poimanju nužnosti i slobode na Zapadu i u Indiji, *str.* 141

V. Pobjeda ratom (vijaya) ili pobjeda pravdom (dhammavijaya)? O etici kategoričkoga imperativa u indijskoj buddhističkoj i brahmanističkoj predaji i na Zapadu, *str.* 175

HRVATSKA I SVIJET

VI. Pavao Vuk-Pavlović kao učitelj Čedomila Veljačića. Filozofije i svjetovi i odnos prema svjetskoj i poredbenoj filozofiji, *str.* 215

VII. Dva srednjoeuropska pristupa Europi: Stjepan Radić 1905. i Richard von Coudenhove-Kalergi 1923. Mjesto Europe u filozofiji povijesti i političkoj filozofiji dvaju europskih auktora, *str.* 235

OPĆE POREDBENOFILOZOFIJSKE TEME

VIII. Filozofija, mišljenje, kultura i jezik – neka opća razmatranja na zornim primjerima. Jezična mijena i jezični razvoj te njihov odnos prema kulturi i mišljenju, *str.* 265

IX. Kulturne perspektive i znanstvena metodologija. Svjetske kulturne perspektive, ekonomistička i bioetička perspektiva kao različiti okviri naobrazbe i znanosti, *str.* 295

GREECE AND INDIA. SUMMARIES OF PAPERS, *str.* 327

BIBLIOGRAFSKI PODATCI O IZABRANIM RASPRAVAMA, *str.* 346

O TRANSLITERACIJI, *str.* 349

KAZALA

Index locorum, *str.* 353

Index nominum, *str.* 360

Index rerum, *str.* 369

O PISCU, *str.* 397

Proslov

U ovome su svesku skupljene izabrane poredbenofilozofijske rasprave koje su prethodno objavljivane po časopisima i zbornicima između 1992. i 2016. ili su bile izložene, ali još nisu objavljene. I već objavljene rasprave pregledane su i gdjekada izmijenjene i dopravljene u ovome izdanju.[1]

---

[1] Posebno zahvaljujem svojemu sinu Ljudevitu Franu Ježiću što je vrlo pažljivo pročitao tekstove i bitno pomogao u njihovoj korekturi i ujednačivanju, a nerijetko davao i prijedloge za dopune i sadržajne dorade, koji su mi bili vrlo korisni i poticajni. Također zahvaljujem starijemu sinu Trpimiru Jeronimu Ježiću koji je uložio vrijedan trud i stručno znanje i umijeće u grafički slog i oblikovanje knjige.

Hellada i Indija

Rasprave u ovome svesku mogu se podijeliti u tri skupine, povezane poredbenofilozofijskim pristupom. U prvoj, najvećoj skupini ima pet radova koji se bave poredbama pretežito između hellēnske (u posljednjem novovjekovne europske filozofije) i indijske filozofije. U drugoj su skupini dva rada koja se bave predstavnicima nekih manje proučavanih filozofijskih usmjerenja u Hrvatskoj, političko-etičkoga, fenomenološkoga i egzistencijalističkoga usmjerenja, okrenutima svjetskoj filozofiji ili europskoj kulturi. A u trećoj su skupini dvije rasprave koje se bave nekim općim poredbenofilozofijskim temama, kao što je odnos između filozofskoga mišljenja i jezika, ili između različitih kulturnih krugova i znanstvenih paradigma koje su se u njima razvijale.

Neke rasprave u ovome svesku nadovezuju se na neke oglede iz prethodne moje knjige *Mišljenje i riječ o bitku u svijetu* objavljenje u *Biblioteci Filozofskih istraživanja* (br. 20). Neke razrađuju pojedine teme iz mojih knjiga *Ṛgvedski himni* i *Ṛgvedske upaniṣadi*. A neke su i međusobno prepletene, kao prva s drugom ili druga s četvrtom, tako da je bilo teško izbjeći i neka ponavljanja, pa se je zbog nadovezivanja tema sama po sebi stvorila neka vrst fuge.

Prva rasprava u prvoj skupini u knjizi raspravlja o mitu, epu i filozofiji i ilustrira pitanje o odnosu među njima na hellēnskim primjerima uz pomoć poredbenoga indoeuropeističkoga pristupa. Postavlja niz pitanja i nudi odgovore na njih. Kako izgledaju mitski atributi Athēne i Hēre u Homēra? Što znači mit o sukobu Apollōna i Pythōna? Što mitovi o sukobu Hēraklea i Hydre, ili Hēraklea i Gēryoneja? Što mit o sukobu Zeusa i Olympljana s Titanima? Čiji je sin Dionys i kakve ima veze s raslinjem i životinjama? Imamo li usporedne mitove u Indijaca, Iranaca, Slavena

ili Germana? Što se dogodilo s predajom mitova u Hellēna i kako nam ih prenose homērske i hēsiodske pjesme u epskome stilu? A kako nam ih prenose filozofi poput Hērakleita, Parmenida ili Platōna? Kako su *épos* i *lógos* preobličavali *mŷthon*? Rasprava filološki pokazuje da je odnos između indoeuropske hijeratske mitske baštine, aristokratske epske baštine i ranih filozofskih tekstova u Indiji i Helladi bio bitno drugačiji nego što se uobičajilo misliti, da je ep preobličio mitove u mitologiju, a da se filozofija suprotstavlja mitologiji, a nastavlja na mitsko mišljenje. Postoje metode rekonstrukcije tekstova na starim jezicima, analize formulativnoga stila usmene predaje, istraživanja poredbene mitologije i poredbene filozofije, koje pokazuju da se mitski i filozofski tekstovi mogu mnogo podrobnije povezati i time točnije tumačiti.

Proslov

Druga rasprava o Parmenidu i Uddālaki govori o prvim svjedočanstvima ontologije u grčkoj i u indijskoj predaji, ukazuje na bitne, misaono zahtjevne sadržajne podudarnosti, a potom i na podudarnosti u izričaju, štoviše u nazivlju, koje ne upućuju na posudbu ili utjecaj, nego izgledaju kao podudarnosti koje upućuju na zajedničko indoeuropsko podrijetlo. Filozofijska proza nema pjesničkih formula kao pjesništvo da bi se mogle rekonstruirati, ali filozofijsko nazivlje ima istu logičku dokaznu vrijednost kao i pjesničke formule jer je do usporedive razine jezično formalizirano. U filozofiji se, kao ni u indoeuropeistici, do sada nije pomišljalo na takvo podrijetlo ni na takvu starinu filozofije jer se indoeuropska kultura smatrala nedovoljno razvijenom za nju. Stoga nas takav nalaz stavlja pred teško pitanje: može li se on drugačije tumačiti, ili je filozofija starija par tisućljeća nego što se je pomišljalo? Osim toga, podudarnosti otkrivaju i to što je mogao biti prvobitni oblik i smisao

ontologije. Ona se pokazuje kao prva filozofija i po mjestu u sustavu, kako ju je shvaćao Aristotel, a to se vidi i u izlaganjima Parmenida i Uddālake, a mogla je to biti i po vremenu nastanka i prvotne formulacije.

Treća rasprava o Tvorcu i stvorenome svemiru u Platōnovu Timaiju i u Ṛksaṃhiti, Aitareya-upaniṣadi i drugim indoeuropskim usporednicama u Iranaca, Slavena i Germana (s naznakom da postoje i izvanindoeuropske) pokazuje da i kozmološke predodžbe koje nalazimo u hellēnskoj filozofiji, i koje tu dobivaju i posebne nove pythagorovske i hellēnske aritmetičke i geometrijske crte, u osnovi potječu iz mnogo starijega indoeuropskoga (a dijelom i predindoeuropskoga) nasljeđa. U tome naslijeđenome svjetonazoru zamišljao se svemir kao sveobuhvatno i umno biće, rođeno ili stvoreno od Tvorca koji mu je prvi iskon. Iz toga živoga i umnoga sveobuhvatnoga bića izdvajaju se potom dijelovi uređenoga svemira i rađaju se sva druga bića koja su zapravo također njegovi dijelovi i stoga se u njega vraćaju u smrti, sudjelujući u životu i po smrti u njegovu umu (pameti, svijesti). Tako se on žrtvuje da bi se iz njega izdvojila sva rođena bića, a ona se opet žrtvuju njemu da bi se u njega vratila. Zanimljivo je da se pri tome u indijskoj predaji razlikuje ponovno rađanje nakon smrti od postizanja bessmrtnosti koja se doseže tek spoznajom istine, a da se i u Timaiju posvjedočuje podudarna zamisao o takva dva puta nakon smrti. Tu se rekonstrukcija izvornih kozmoloških zamisli na osnovi navedenih hellēnsko-indijskih podudarnosti dotiče sa zaključcima iz usporedbe Parmenida i upaniṣadi i njihove nauke o putu znalca i putu smrtnika. Kozmološke predodžbe iz Timaija imale su znatan utjecaj na kasniju europsku filozofiju i teologiju. Za razumijevanje povijesti europske kulture, pa i religije,

vrijedno je uočiti kako se neki temeljni kršćanski teološki stavovi izvode iz tih predočaba i njihovih formulacija, jer su grčki crkveni otci bili prisno upoznati s platonizmom, i kako se ti stavovi prema onim predodžbama odnose prihvaćajući njihov okvir, a unoseći onda u njega reinterpretaciju u skladu s biblijskom objavom. Posljedica je toga, na primjer, da nikaijsko-konstantinopolsko Vjerovanje ima podudarni tekstovni ustroj ne samo s Timaijem, nego i s vremenski i prostorno toliko dalekom Aitareya-upaniṣadi! To je otkriće koje otvara dosad neviđene poglede. Te ranije neuočene, ili samo dijelom uočene, veze i usporednice opet nam govore o zajedničkome podrijetlu hellēnske i indijske filozofije, i bitnoga dijela svjetonazorskih zamisli u našoj kulturi do danas, i o starini filozofijskih promišljanja. A istovremeno nam omogućuju i, barem djelomičnu, rekonstrukciju njihova izvornoga izričaja i smisla. Koliko će nam taj smisao danas izgledati filozofijski živ, ovisi i o dubini našega razumijevanja.

Četvrta rasprava o kolu sreće, zapregi i ispregnuću polazi od razrade nazivlja izvedenoga iz metafora točka i zaprege i njihove primjene na zamisli o toku sudbine u svijetu ili o kruženju sadržaja u našoj svijesti. Kolo sreće vjerojatno se izvodi iz prednjoistočne, babylōnske astrološke predožbe o utjecaju nebeskih sfera na svijet. Ona je u helenizmu preustrojena u matematički preciznu horoskopsku astrologiju za pojedince koja je preživjela do danas. Potom se astrološko kolo u kasnijoj antici i srednjem i novome vijeku stalo rabiti kao široka i neodređena slika i metafora kola sreće. Ono se naširoko rabilo u književnim djelima i likovnim prikazima do naših dana, a u filozofiji nam je posvjedočen motiv toga kola npr. u Boethija. S druge strane, u indijskoj se predaji javlja kolo prerađanja,

saṃsāracakra, u brahmanizmu i kolo bivanja, *bhavacakra*, u buddhizmu. U buddhizmu se na oplatku kola bivanja ne nalaze zviježđa, nego karike uzročnoga lanca zbivanja u našoj svijesti koja uzrokuju rađanje i umiranje u svijetu. U brahmanističkim sustavima *sāṃkhya* i *yoga*, razmjerno najbližima buddhizmu i jinizmu, metafora se kola ili točka rabi za stvaranje niza filozofijskih nazivaka kojima se opisuje obrtanje sadržaja u svijesti i put njegova zaustavljanja. Pri tome je zanimljivo da slika točka, na jednoj strani, oslikava izvanjsku uzrokovanost naše sudbine, kako ju zamišljaju kulture Babylōna, antike i Zapada, gdje sudbinu određuju zvijezde na nebu. A ista slika u Indiji oslikava unutrašnju uzrokovanost naše sudbine, koju pokreću ustrojnice naše svijesti, bilo tako da žudnje, mržnje i zaslijepljenost obrću točak sudbine sve brže, ili tako da smirenost, zadubljenost i bezžudnost zaustavljaju točak koji bi inače jurio kroz iskustva mnogih rađanja i umiranja, i suočuju nas s podmetom svijesti čiju narav nikada ne bismo spoznali krećući se po predmetnome svijetu. Buddhisti bi ishod zaustavljanja opisali kao nestanak granice između podmeta i predmetnoga svijeta. U različitoj uporabi metafore i slike kola ili točka zrcali se ili svjetonazor o izvanjskoj nužnosti zbivanja, koji preteže na Zapadu, ili svjetonazor o unutrašnjoj slobodi podmeta svijesti, koji preteže u Indiji. Od vremena prosvjetiteljstva i Kanta i na Zapadu se vodi spor između »materijalista« i »idealista« oko znanstvene spoznaje, koja po shvaćanju prvih želi biti samo objektivna, i moralne odgovornosti, koje, u skladu sa shvaćanjem drugih, nema ako ne počiva na slobodi subjekta. Taj spor ne jenjava ni u naše dane. Kako se na metaforu točka nadovezuje i metafora kola i zaprege, koja se javlja u upaniṣadima kao i u hellēnskoj filozofiji i ima znatne podudarnosti, pa i u nazivcima

istoga indoeuropskoga podrijetla, možemo iz metodično izvedenih poredaba dokazati sa znatnom vjerojatnošću da se spor oko nužnosti i slobode vodi već tisućljećima. Zato nema izgleda da ga moderna znanost zaključi. Razlika neće biti u tome znamo li kakav je uistinu svijet, jer to pitanje nadilazi naše moguće iskustvo, nego kakvi smo uistinu mi. *Proslov*

Peta rasprava o pobjedi ratom ili pobjedi pravdom ima to pitanje slobode za pretpostavku. Na dvama mjerodavnim indijskim primjerima oslikava kako su i buddhizam i brahmanizam razvili svoje temeljne pojmove o moralnoj obvezi da se djeluje iz dužnosti, bez obzira na vlastitu korist, s krajnjom svrhom da se ostvari opće dobro za sva bića, odnosno da se održi svijet. Prvi primjer daju načela vladanja velikoga vladara Ašoke (3. st. pr. Khr.) koja je dao uklesati na svojim natpisima. Drugi je primjer pouka o sprezi djelovanja, *karmayogi*, u Bhagavadgīti (taj sloj teksta najvjerojatnije potječe iz 2. st. pr. Khr.). Ako u ontologiji i kozmologiji nalazimo hellēnske usporednice s indijskom filozofijom, staroindijskoj gnoseologiji (ili kritici spoznajnih moći) i etici prije ćemo naći usporednice u europskoj filozofiji nakon »kopernikanskoga obrata« nego prije toga. U etici su stari indijski mislioci izrazili svojevrstan kategorički imperativ da se uvijek djeluje u skladu s idealnim općim zakonodavstvom (*dharmom*, bilo u buddhističkome ili brahmanističkome smislu), i to dvije tisuće godina prije Kanta. Razlika između brahmanističkoga i buddhističkoga shvaćanja ipak je u tome što po brahmanističkome shvaćanju kada se djeluje iz dužnosti, bez želje za vlastitom korišću, i radi održanja svijeta, tada u pravednome ratu (*dharmya yuddha*) ni pozljeđivanje drugih neće biti grijeh, a po buddhističkome shvaćanju treba djelovati radi općega dobra svih bića upravo iz milosrđa,

Hellada i Indija

a ono od nas zahtijeva da druge ljude i druga osjećajuća bića spašavamo od patnje i tjelesne i duševne propasti, stoga pobjedu smijemo izvojevati jedino pravednošću i ne nanoseći patnju (*dhammavijaya*). Iako se te indijske etičke formulacije obično nisu teoretički tako zahtjevno tumačile, u Bhagavadgīti se nisu primjereno razlikovali slojevi teksta pa se nije jasno vidio njihov sadržaj, a u Ašokinim se natpisima nije pomno iščitala misaona koherentnost teksta, oba su svjedočanstva zaslužila da u njima pročitamo mjerodavne formulacije etičkoga zakonodavstva utemeljena na kategoričkome imperativu. Koliko su obje te indijske formulacije kategoričkoga imperativa snažne i praktički djelotvorne, može se vidjeti ne samo po tome što je jednu od njih slijedio najmoćniji vladar na svijetu sredinom 3. st. pr. Khr., nego i po tome što je obje slijedio indijski »otac domovine« Mahātmā Gāndhī u 20. stoljeću u svojoj borbi za nacionalnu i socijalnu slobodu u Indiji: on se je nadahnjavao *karmayogom* iz Bhagavadgīte, ali je strogo poštovao nenasilnost sredstava u borbi (*ahiṃsā*) u skladu s nasljeđem Ašoke i religija buddhizma i jinizma. A služio je potom za uzor mirotvornim i nenasilnim pokretima za ljudska i građanska, nacionalna i socijalna prava u Hrvatskoj, Francuskoj i Sjedinjenim Američkim Državama.

U drugoj skupini nalaze se dva rada. Prvi je posvećen Pavlu Vuk-Pavloviću i Čedomilu Veljačiću kao njegovu učeniku. Vuk-Pavlović je kao jedan od najizvornijih mislilaca u hrvatskoj filozofiji 20. stoljeća zacrtao u svojim djelima *Spoznaja i spoznajna teorija* (Zagreb 1926.) i *Filosofije i svjetovi* (Skopje 1962.) shvaćanje o mnoštvu svjetova koji čovjekovim doživljavanjem niču u krilu jedne jedinstvene zazbiljnosti. A Veljačić je u tome duhu tražio konkretne primjere raznovrsno izvedenih filozofskih svjetova u in-

dijskim i azijskim filozofijama. Time je postao prvakom i promicateljem proučavanja izvaneuropske filozofije u Hrvatskoj, prvo indijske, za koju se je i jezično osposobio, a potom i azijskih filozofija, a to je ostao i pošto je otišao na Śrī Lańku i zaredio se za buddhističkoga redovnika. I tada je nastavio objavljivati knjige i na hrvatskome poput *Razmeđa azijskih filozofija* (Zagreb 1978.), i na engleskome poput *Studies in Comparative Philosophy* (Colombo 1983.). Time su, Vuk-Pavlović svojim intelektualnim stavom, a Veljačić svojim konkretnim djelom, širili u Hrvatskoj, i sve do Makedonije, filozofske obzore s isključivo europskih još i na azijske i svjetske. Osim toga, filozofsko promišljanje nisu shvaćali isključivo kao intelektualnu djelatnost, nego i kao životno opredjeljenje. U djelu *Ethos spoznaje* (Beograd 1982.) Veljačić rabi pojam »ethos«, za koji Vuk-Pavlović kaže da je to »skup principa (normi) prema kojima valja živjeti, da bi se mogla izživjeti punoća specifičnoga ljudskoga bića«. Tu Veljačić o »ethosu spoznaje« kaže: »Postoji filosofija koja se ne da ni misliti ako se s njom u skladu ne živi.« I Vuk-Pavlović i Veljačić predstavljali su, u vrijeme kada je u hrvatskoj filozofiji u javnosti cvala jedino marksistička filozofija, rijetku ali dragocjenu fenomenološku i egzistencijalističku struju koja se je formirala prije Drugoga svjetskoga rata, ali ju je malo tko intelektualno predstavljao nakon rata, a oni su u skladu s njome još i živjeli.

Drugi je rad posvećen političkoj i etičkoj filozofiji Stjepana Radića s jedne strane, koji je, kratko nakon osnivanja Hrvatske seljačke stranke 1904., objavio knjigu *Savremena Evropa* za Poučnu knjižnicu Matice hrvatske (Zagreb 1905.), i Richarda von Coudenhove-Kalergi s druge, koji je, osamnaest godina kasnije, svojom programatskom knjigom *Pan-Europa* (Beč 1923.) pokrenuo međunarodni

Hellada i Indija

Paneuropski pokret. Hrvatska je seljačka stranka velikim zalaganjem u malo vremena od hrvatskoga seljačkoga puka stvorila politički narod, a Radić ga je vodio u borbi za socijalna i nacionalna prava stopama Mahātme Gāndhīa stvoriviši razmjeno prema veličini zemlje najveći mirotvorni nenasilni pokret u Europi između dvaju svjetskih ratova, ali je nasilno poginuo 1928. A Paneuropski pokret Coudenhove-Kalergia stjecajem nesretnih povijesnih okolnosti, što ih je pokrenuo slom burze na Wall Streetu 1929., nije uspio dovesti do ujedinjenja Europe prije Drugoga svjetskoga rata, ali je to uspjelo istaknutim članovima pokreta, poput Roberta Schumana, Konrada Adenauera, Alcidea de Gasperi i drugih, u 1950-im godinama nakon rata. Opisujući Europu, i Radić i Coudenhove-Kalergi ističu u spomenutim knjigama da je utemeljena na grčkoj filozofiji, rimskome pravu i kršćanskoj vjeri, čemu Radić dodaje i poduzetnu »barbarsku ličnost« kakvu nalazimo u Slavena, Germana i Kelta. U Europi Radić vidi dva centripetalna područja, germansko i romansko, i dva centrifugalna, anglosaksonsko i slavensko. Coudenhove-Kalergi vidi Francusku i Njemačku kao središte Europe i njihovo izmirenje kao uvjet ujedinjenja Europe, dok za Britanski Imperij i Rusiju i ne pomišlja da se mogu ujediniti u Europu jer su ostatku Europe (s kolonijama) ravni po veličini i snazi. No on vidi da je Europa, koja je bila kontinent svjetskih sila, ostala nakon Prvoga svjetskog rata bez i jedne svjetske sile pa razmatra, kao sin Europljanina i Azijke, njen položaj između velikih svjetskih polja moći: Amerike, Britanskoga Imperija, Sovjetskoga saveza i Istočne Azije. Radić prvi dio knjige posvećuje povijesti Europe, a drugi prostoru i područjima Europe. Coudenhove-Kalergi kratko razmatra razdoblja povijesti Europe, ali poglavlja svoje knjige po-

svećuje odnosima Europe prema izvaneuropskim poljima moći u svijetu, zatim Ligi naroda i mogućoj paneuropskoj uniji, zaprekama na putu njena stvaranja i mogućemu putu njena stvaranja. Knjige Radićeva i Coudenhove-Kalergieva vrlo su različite i služe različitim svrhama: Radićeva pouci hrvatskoga čitateljstva i pripravi za razmišljanje o svojem mjestu u Europi, a Coudenhove-Kalergieva pokretanju ujedninjenja Europe nakon svjetskoga potresa. Ipak, pokazuju i zanimljive podudarnosti, a jedna je od njih i europska usmjerenost obojice i vjera u Europu. Čak bi im se mogla i prigovoriti europocentričnost, no ona je Radiću prije Prvoga svjetskoga rata morala izgledati neupitnom činjenicom, a u Coudenhove-Kalergia, pri pogledu na razdrtu Europu i na sva nova izvaneuropska polja gospodarske i političke moći u svijetu poslije svjetskoga rata, mogla je biti samo izraz nade i poticanja na izmirenje i ujedinjenje. Tako Radić kaže: »...No ni u jednom slučaju ne će se i ne može dogoditi, da Evropa čitavoj zemaljskoj kugli ne bude vazda... kulturnim svjetionikom...«, a Coudenhove-Kalergi: »Ta jedinstvena Europa bila bi... pozvana... još dugo biti kulturnim središtem svijeta.«

U trećoj skupini nalaze se dva rada posvećena općim poredbenofilozofijskim temama. Prva rasprava posvećena je odnosu filozofije, mišljenja, kulture i jezika općenito, a onda posebno hrvatskoga jezika. Raspravlja o pojmovima suprotnih jezičnih procesa: jezične mijene i jezičnoga razvoja. Pokazuje kako jezična mijena ugrožava i ograničava mogućnosti jezika, a jezični razvoj stvara i povećava mogućnosti jezika da izrazi kulturne ili duhovne sadržaje, vrijednosti, istančane osjećaje i razrađene misli, uključujući i filozofiju. Ti su procesi oprimjereni na klasičnim europskim jezicima, grčkome i latinskome, i na nekim

suvremenima poput francuskoga, engleskoga, njemačkoga i hrvatskoga. Ti su jezici tijekom svoje povijesti očitovali jasne znake razgradnje sustava i propadanja u nekim razdobljima, kao i ponovne obnove i bogata razvoja u drugima. Složeno međudjelovanje europskih suvremenih i klasičnih jezika osposobilo ih je da se svi razviju u književne ili standardne jezike u svim funkcionalnim stilovima, ali na različitim osnovama i pomoću različitih jezičnih postupaka i sredstava. Rad pokazuje i kako se hrvatski jezik izražuje u području filozofijskoga stila čak i slobodnije od nekih velikih jezika zahvaljujući svojoj neposrednoj kulturnopovijesnoj povezanosti s latinskim jezikom te zahvaljujući povezanosti s grčkim preko staroslovjenskoga. Rad svoje teze provjerava i potvrđuje na uzorcima filozofskoga teksta. Iz svega proizlazi zaključak da može biti dobrih razloga za hrvatske auktore da o filozofiji pišu na velikim svjetskim jezicima zato da svoju poruku prenesu širemu međunarodnomu čitateljstvu, ali jamačno ne zato da bi razrađenije ili istančanije izrazili filozofske misli. S druge strane, ima dobrih razloga da pišu na hrvatskome jeziku da bi pridonesli hrvatskoj kulturi, ili da bi promišljali misli na stvaralački prirodniji način.

Hellada i Indija

Druga rasprava posvećena je kulturnim perspektivama i znanstvenoj metodologiji. U staroj Helladi spoznaja je za Platōna imala smisao da se postane »bolji i ljepši« etičkim usavršavanjem u pravednosti u odnosima s drugima u društvu ili državi, pa i usklađivanjem gibanja uma s gibanjima nebeskih pojava, te spoznajom samoga sebe; za Aristotela je imala uzrok u našem divljenju (*thaumázein*) i težnji svakoga čovjeka za znanjem, bilo da se radi o području spoznaje prirode (fizika, zoologija i dr.) ili društva (politika, pravo i dr.) ili prvih načela (prva filozofija), ili

pak o praktičkoj vrlini (etika) i poietičkome stvaralaštvu (poetika, retorika). U Indiji je spoznaja za dio brahmanista mogla značiti znanje kako točno očuvati jezik i smisao svetih spisa Veda, a za dio njih kako spoznati logičke, matematičke, astronomske ili medicinske zakonitosti, dok je za buddhiste spoznaja značila put napredovanja u znanju, ćudoređu i unutrašnjem iskustvu, a za jedne i druge put k postizanju obuhvatnije svijesti, dobra i oslobođenja od zla i patnje za ljude i sva bića te konačnoga duhovnog oslobođenja. U Kini je u konfucijanizmu smisao istraživanja svih stvari imao korijen i krajnju svrhu u oplemenjivanju vlastite osobe (počev od Sina Neba do obična puka) koje je onda imalo za posljedicu uređenje država i mir u svijetu. U novovjekoj Europi od 17. stoljeća istraživanje je dobilo zadatak da ostvari korist za ljude, bilo u empirističkoj varijanti u Francisa Bacona, ili u racionalističkoj u Renéa Descartesa, čime je pridoneslo razvoju empirijskih znanosti, tehnike i tehnologije, kojim je Zapad prestigao Kinu negdje u 18. st. i nastavio sa do tada neviđenim i sve bržim tehnološkim napretkom do danas koji se sada opet širi i u sve druge dijelove svijeta. Takav je znanstveni, osobito prirodoznanstveni, i tehnološki napredak sprva dobio teološko i teleološko tumačenje, a potom ga je dijelom i odbacio (zamijenivši ulogu Božje providnosti ljudskim napretkom), a danas se stavlja u društvenoznanstveni, i to gospodarskoznanstveni, ekonomistički, kontekst kojim sve više dominira *managerski* način upravljanja i interes financijskoga kapitala kao društvene »energije« koja sve potpunije regulira znanost i ljudsku uporabu svih prirodnih energija i izvora. Iako je još razmjerno nedavno na Zapadu, u 19. stoljeću, u duhu klasične njemačke filozofije poduzeta obuhvatna reforma sveučilišne naobrazbe i znanstvenoga, pa i empirijskoga

istraživanja, koja je još objedinjavala spoznaju, korist i razvoj ljudske osobe i njena odgovorna odnosa prema svijetu, i ona se još poštuje na najboljim američkim sveučilištima, ipak je na drugima, pa tako i na većini europskih sveučilišta, nametnuta nova reforma krajem 20. i početkom 21. stoljeća koja znanstveno istraživanje podvrgava spomenutomu *managerskomu* upravljanju i interesu financijskoga kapitala. Sve su te kulturne perspektive sažeto predstavljene i oslikane navodima u radu. Kada ih sve sagledamo, onda možemo s jedne strane vidjeti da se neće u sve te kulturne kontekste jednako uklapati svaka znanstvena metodologija, pa tako ni u moderni kontekst, bez obzira na njenu spoznajnu točnost i vrijednost. S druge strane, bez kulturnoga (ili duhovnoga – kako bi se reklo u njemačkoj tradiciji) konteksta ne može se odrediti smisao znanstvenoga istraživanja u pojedinoj kulturi, ni u pojedinome, pa tako ni u modernome razdoblju. Napokon, bez kulturne se perspektive iz same znanstvene metodologije ne bi moglo doći ni do kakva odgovora o životnome smislu i svrsi znanosti uopće. Nasuprot ekonomističkomu kontekstu koji nemilice troši izvore života u svijetu javlja se danas bioetička perspektiva koja možda jedina otvara mogućnost budućega opstanka. Njoj treba biti zadaća da vrjednuje posebne znanstvene metode i pristupe u odnosu na opće dobro i dobro života ljudi i drugih živih bića u našem svijetu.

To nas na neki način vraća na kategorički imperativ iz pete rasprave u ovome svesku, posljednje u prvome dijelu. On nalaže djelovanje u skladu s mogućim idealnim općim zakonodavstvom, odnosno radi održanja svijeta, ili za dobro cijeloga svijeta. A moguć je samo ako postoji sloboda koja je uvjet moralnoga djelovanja. Indijci i Hellēni rekli bi da sloboda postoji ako je svijet uman jer su svemir za-

mišljali takvim. A svijet je uman, rekao bi Uddālaka, ako je isto suće i naše sopstvo, a Parmenid bi rekao, ako je isto misliti i biti.

I tako se vraćamo na početak knjige. Iako su rasprave skupljene u njoj raznorodne i povezane u tri cjeline, od kojih je prva najveća, a druge su joj dvije pridodane, te iznose svoje sadržaje na različitim razinama odnosa motritelja i predmeta, čini se da ipak postoje i neke veze među svima. Stoga se nadam da nije neprimjereno skupiti ih između istih korica.

Gradska knjižnica

ἔτι δὲ οὐ πόρρωθεν δεῖ ἀλλ' ἐκ τῶν συγγενῶν καὶ τῶν ὁμοειδῶν μεταφέρειν ἐπὶ τὰ ἀνώνυμα ὠνομασμένως ὃ λεχθὲν δῆλόν ἐστιν ὅτι συγγενές. (...) καὶ ὅλως ἐκ τῶν εὖ ἠνιγμένων ἔστι μεταφορὰς λαβεῖν ἐπιεικεῖς: μεταφοραὶ γὰρ αἰνίττονται, ὥστε δῆλον ὅτι εὖ μετενήνεκται.[1]

— Aristotel

I

Mŷthos, épos i lógos. Mit, ep i filozofija

O ODNOSU HELLĒNSKE FILOZOFIJE I INDOEUROPKE MITSKE PREDAJE

Uobičajeno je shvaćanje da filozofija počinje kada su Hellēni napustili mitsku svijest i stali misliti logički, kada je lógos zamijenio mŷthon. Ipak, prvo, očito je da su se mitovima služili hellēnski mislioci najmanje do Platōna, a drugo, da su se i oni koji su stali uvoditi logička načela, najmanje od Parmenida, i nadalje služili mitskim obrascima. Moglo bi se onda tvrditi

[1] *Ars Rhetorica.* 2.3.12, 1405b. Prema izd. W. D. Ross (1959.), Oxford Clarendon Press. Prijevod: I još, ne treba iz daleka, nego sa srodna i jednolika / istobitna prenositi izraz na (metaphérein epí) neimenovano, da, kad bude imenovano, bude očito da mu je ono što je izrečeno srodno. (...) I uopće, prikladne metafore treba uzimati iz dobrih zagonetaka; metafore, naime, zagonetavaju, tako da je očito da je dobro preneseno (srodno značenje; tj. da je dobro stvorena metafora).

da filozofija počinje s Aristotelom, ali on je nazamisliv bez svojega učitelja i svojih predšasnika. Moglo bi se reći da je prijelaz s mita na logičko mišljenje bio postupan i dugotrajan. To je točno, ali to nije sve što treba razumjeti. Mit nije bio, kako se obično misli, priča ili bajanje. Ako je on upamćen kao neka vrst svetoga znanja, vjerojatno potječe iz svete predaje, iz hijeratske poezije, a ona nam je u Hellēna sačuvana samo u tragovima. Zato se samo iz poredbene perspektive, jezikoslovne, filološke, kulturološke i filozofske dade rekonstruirati što je mit izvorno morao biti. To su proučavali i o tome razmišljali mnogobrojni auktori u svijetu, poput A. Kuhna, braće Grimm, A. Aarnea i S. Thompsona, H. Baumanna, J. G. Frazera, K. G. Junga, J. Campbella, R. Gravesa, M. P. Nilssona, W. Burkerta, H. Oldenberga, A. Hillebrandta, A. Bergaignea, A. A. Macdonella, E. W. Hopkinsa, M. Eliadea, C. Lévi-Straussa, É. Benvenistea, G. Dumézila, P. Thiemea, J. Gonde, F, B. J. Kuipera, V. V. Ivanova, V. N, Toporova, T. Elizarenkove, J. Puhvela, G. Nagya, C. Watkinsa, M. L. Westa, A. Pincharda, M. Witzela i mnogih drugih, a i brojni filozofi i literati, osobito od K. Ph. Moritza, J. Ch. F. Hölderlina, F. W. J. Schellinga, G. W. F. Hegela i K. W. F. Schlegela do danas, pa i neki znatni auktori u nas, poput A. Bazale, M. Gavazzia, V. Belaja i osobito R. Katičića.

Pokušat ću to pitanje ilustrirati na hellēnskim primjerima u okviru poredbenoga indoeuropeističkoga pristupa.

KAKO GLASE MITSKI ATRIBUTI ATHĒNE I HĒRE U HOMĒRSKIM PJESMAMA?

U homērskim se pjesmama javlja kao čest pridjevak Hēre izraz βοῶπις, koji je složenica od osnova βοῦς »govedo, krava, bik« i ὤψ, ὠπός »oko, lice«. Složenica, dakle, znači »ona kojoj je oko bik / vol / krava« ili »ona kojoj je oko bi-

kovsko / volovsko / kravlje«, no to ne daje nikakav smisao u homērskim epskim kontekstima gdje je Hēra antropomorfizirana i ima dostojanstvo nebesničke kraljice. Prvo se značenje čini nemogućim, a drugo bi bilo neobično.

Isto tako Athēna dobiva pridjevak γλαυκῶπις, koji je složenica od riječi γλαῦξ »ćuk« (ili γλαυκός »sjajan«?) i ὤψ, ὠπός »oko, lice«. Složenica, dakle, znači »ona kojoj je oko ćuk« ili »ona kojoj je oko ćukovsko«; tumačenje da znači »sjajnooka« pomaže u nevolji filolozima i prevoditeljima, ali neće biti točno jer Athēna se ikonografski često prikazuje sa ćukom uz nogu kao likovnim atributom. A od onih prvih dviju mogućnosti, prva se čini nemogućom, a druga neobičnom.

Jedan od najljepših božanskih pridjevaka epitet je Zore ῥοδόπηχυς »ružoruka« ili, još češće, ῥοδοδάκτυλος Ἠώς »ružoprsta Zora«. Ako komu nije jasno što on znači, može se usporediti s prijevkom vedskoga sunčanoga boga Savitra, kojemu je ime hotimice dvoznačno i znači i »Bodritelj, Poticatelj« i »Roditelj«, a koji se može zvati *Savitā hiraṇyapāṇiḥ* »zlatopesti / zlatodlani Savitar«. To je i primjer mitskoga pjesništva u kojem bogovi, i kada se uspoređuju s ljudskim likom, nisu antropomorfni: kada se Sunce diže nad obzor, prvo se pokažu zrake kao zlatni prsti, a potom iziđe cio »dlan«; no iza toga dlana nema drugih dijelova tijela. Sada možemo reći, prije no što zrake Sunca postanu zlatne, javljaju se rumene kao »prsti« Zore pa je ona »ružoprsta«. I opet, to ne znači da Zora ima drugih antropomorfnih dijelova tijela. Ako se tako mogu uspoređivati pjesničke metafore u Hellēna i u Indoarijaca pa nam se mitskim kontekstom u Vedama može potvrditi njihovo pravo značenje u Hellēna, vrijedi vidjeti ima li usporednica koje nam mogu otkriti kontekst zagonetnih pridjevaka Athēne i Hēre.

U *Ṛksaṃhiti* je »bik« najčešće pridjevak Indre, zatim

Agnia, ali se atribuira i drugim bogovima: Divu / Nebu (1, 160.3; 5, 36.5), Parjanyi / Gromu (5, 83.1,2), Sūryi / Suncu (5, 47.3; 10, 181.1), itd. I Agni može biti oganj na Zemlji i Sunce na Nebu. Stoga vrijedi uočiti da pridjevak βοῶπις nalazimo u homērskome himnu Hēliju »Suncu«:

Homērski himan 31.1-9[2]

Ἥλιον ὑμνεῖν αὖτε Διὸς	Sunca hvalopjev pako,
τέκος ἄρχεο Μοῦσα	Muso Ljepoglasa, kćeri
Καλλιόπη φαέθοντα, τὸν	Zeusova, začni, Širobljeska
Εὐρυφάεσσα βοῶπις	što ga bikooka svijetlog
γείνατο Γαίης παιδὶ καὶ	porodi čedu Zemlje i
Οὐρανοῦ ἀστερόεντος·	Neba punoga zvijezda.
γῆμε γὰρ Εὐρυφάεσσαν	Jerbo Širobljesku slavnu
ἀγακλειτὴν Ὑπερίων,	Nadilaža uze za ženu,
αὐτοκασιγνήτην, ἥ οἱ	rođenu sestru kojano
τέκε κάλλιμα τέκνα,	krasnu rodi mu djecu:
Ἠῶ τε ῥοδόπηχυν	ružinih ruku Zoru,
ἐϋπλόκαμόν τε Σελήνην,	pletenica prelijepih Lunu,
Ἠέλιόν τ' ἀκάμαντ'	neumorno još Sunce,
ἐπιείκελον ἀθανάτοισιν,	bessmrtnicima slično,
ὃς φαίνει θνητοῖσι καὶ	koje smrtnima svijetli i
ἀθάνατοισι θεοῖσιν,	bessmrtnim bozima isto
ἵπποις ἐμβεβαώς·	kada za zapregu stane.

[2] Allen, Thomas W. (1912., s ispravcima 1946., pretis. 1978.), str. 89–90. V. Ježić (1987.), str. 36–41.

Ako je βοῶπις epitet i Euryphaesse, majke Hēlijeve, onda će tu »bik« označivati Sunce. Euryphaessa će biti boginja Zora i mati Sunca. Ona ima »bika« Sunce za oko. Stoga bi moglo vrijediti i za Hēru da je »bikooka«. Ne treba nas pri tome zbunjivati što u epskome homērskome pjesništvu razna imena istoga božanstva mogu postati različiti božanski likovi, dobiti različito rodoslovlje, dobiti nove crte svoje božanske naravi i biti preneseni u nove nemitske kontekste: u liku Hēre pokazuju se tragovi slavljenja božice Zore, i u tome mitskome kontekstu njen pridjevak postaje razumljiv.

Mŷthos, épos i lógos

U Homēra se spominje i sveto Hēlijevo stado krava, koje su Odyssejevi pratioci klali i jeli pa im je zato oduzet povratak kući. To su – u vjerskoj simbolici – bile krave »bika« Sunca pa ih se nije smjelo ubijati.

A što je sa ćukom? On se u *Ṛksaṃhiti* ne javlja. No tu se kao moguća usporedba javlja śyena »orao / sokol / velika nebeska ptica« i *garutmant* »krilaš / ptica velikih krila« kao metafora za Sunce. U Empedoklea se pak, pri opisu pomrčine Sunca kada ćukooki Mjesec zamrači Zemlju (42.3), kao i u Euripida (Fr. 1009), γλαυκῶπις javlja kao epitet Mjeseca. Pri tome se božanstvo vjerojatno razlikuje od nebeskoga tijela, kao Savitar od Sūrye. Takva bi mogla biti Athēna, »ćukooka« božica Noći. U tome bi slučaju božica Mjeseca, noćnoga svjetlila, mogla imati »ćuka«, tj. Mjesec, za oko, ili imati oko poput ćukova. I ta je složenica dvoznačna. Ćuk ima ktomu i treći kapak koji se prevlači preko oka pa se ono mijenja kao Mjesec. Toliko znadu biti točne i istančane metafore koje su ostale kao tragovi nekoč cvatnoga mitskoga pjesništva![3]

---

[3] V. Ježić (1987.), str. 46–47.

Athēna se, po hellēnskoj predaji, rodila iz Zeusove glave, glave »Neba«. U *Ṛksaṃhiti* je *divó mūrdhā́* »glava Neba« metafora ili zagonetka za Sunce. Svetkovina Athēnina Panathēnaija slavila se je krajem mjeseca hekatombaiōna (srpanj—kolovoz; blizu kršćanske Velike Gospe), a povorka (kakvu je isklesao Pheidija na Parthenōnu) polazila bi 28., na mlađak, od Kerameika na Akropolu – dakle u zoru dana kada se rađao Mjesec iz Sunca »glave Neba« (nakon što se je prvi put navečer kratko vidio nakon zalaska Sunca)![4]

Svi su spomenuti izričaji mitski u značenju u kojem *mŷthos* nije ni »priča« ni »bajalica«, nego »zagonetka«, zagonetni izričaj pjesnika / svećenika / mudraca, poput vedskih *kavia* ili *ṛṣia*, koji »vide, proziru« nevidljivu istinu. Upravo to znači vedski poetički nazivak *mantra* »mnilo, sredstvo spoznaje« i nordijski *kenning* »spoznaja, slikovit pjesnički izričaj«.

ŠTO ZNAČI MIT O SUKOBU APOLLŌNA I PYTHŌNA?

Kallimakh, Himan 2.100–102[5]

Πυθώ τοι κατιόντι	Silazećeg u Pythu presrete
συνήντετο δαιμόνιος θήρ,	zvijer te božanska,
αἰνός ὄφις, τὸν μὲν σὺ	strahotna zmija, a ti ju
κατήναρες ἄλλον ἐν ἄλλῳ	smaknu, jednu za drugom
βάλλων ὠκὺν ὀιστόν.	bacajuć strjelicu hitru.

[4] Ježić (1987.), str. 201.

[5] Nav. prema Watkins, Calvert (1995.), str. 462–463.

Navedeni je odlomak iz Kallimakhova himna osobito vrijedan jer sadrži najizvornije indoeuropske izraze za zmaja ὄφις (stind. *ahi-s*, av. *aži-š*, lat. *anguis*, stsl. ǫžь, ie. *$H_3\underset{\circ}{n}g^{wh}i$-s) i za mjesto gdje se on nalazi Πυθώ (usp. stind. *budhna-*, grč. πυθμήν »dno«, lat. *fundus*, prasl. **bъdьnъ*, hrv. *bàdanj* i *bàdnjāk*, ie. *b^hud^h-n-o-) – stoga se i zmija / zmaj može zvati Πύθων. *Mŷthos, épos i lógos*

On opisuje u grčkome liku, prilagođenu delphskomu kultu, zapravo indoeuropski (i još stariji i raširenji) mit o tome kako bog ili junak bije ili ubija nekim oružjem zmaja ili zvijer. Apollōn je podrijetlom azijsko, a ne indoeuropsko boštvo – u *Iliadi* štiti Trojance, a ne Akhaijce – koji je vjerojatno u mykēnsko doba usvojen u Grka i uklopio se u mit koji ima i druge inačice u Hellēna.

ŠTO ZNAČI MIT O SUKOBU HĒRAKLEA I HYDRE? A HĒRAKLEA I GĒRYONA?

Takav se mit pripovijeda u više inačica i o Hērakleu, osobito u sklopu njegovih dvanaest zadaća, koje već brojem podsjećaju na godišnji ophod Sunca tijekom dvanaest mjeseci. No po redoslijedu nije lako pratiti taj ophod. Naročito su znakovite inačice mita druga i deseta zadaća: svladavanje lernaijske Hydre i otimanje stoke divu Gēryonu ili Gēryoneju.

Apollodōr, Bibliotheca B 5.2[6]

> Δεύτερον δὲ ἆθλον ἐπέταξεν αὐτῷ τὴν Λερναίαν ὕδραν κτεῖναι· αὕτη δὲ ἐν τῷ τῆς Λέρνης ἕλει ἐκτραφεῖσα ἐξέβαινεν εἰς τὸ πεδίον καὶ τά τε βοσκήματα καὶ τὴν χώραν διέφθειρεν. εἶχε δὲ ἡ

[6] Frazer, J. G. (1921.), sv. 1, str. 186–188.

ὕδρα ὑπερμέγεθες σῶμα, κεφαλὰς ἔχον ἐννέα, τὰς μὲν ὀκτὼ θνητάς, τὴν δὲ μέσην ἀθάνατον. ἐπιβὰς οὖν ἅρματος, ἡνιοχοῦντος Ἰολάου, παρεγένετο εἰς τὴν Λέρνην, καὶ τοὺς μὲν ἵππους ἔστησε, τὴν δὲ ὕδραν εὑρὼν ἔν τινι λόφῳ παρὰ τὰς πηγὰς τῆς Ἀμυμώνης, ὅπου ὁ φωλεὸς αὐτῆς ὑπῆρχε (...) τὴν ἀθάνατον ἀποκόψας κατώρυξε καὶ βαρεῖαν ἐπέθηκε πέτραν, (...)

»Drugi mu naredi trud da ubije lernaijsku Hydru. Ona othranjena u lernaijskoj močvari izlažaše u ravnicu i uništavaše goveda i zemlju. Imaše Hydra prekrupno tijelo sa devet glava, osam smrtnih i srednju bessmrtnu. Popevši se na kola kojima upravljaše Iolaj, stiže u Lernu i zaustavi konje. Našavši Hydru na nekom brijegu kod vrelā Amymōne, gdje joj se nalažaše log (...) odsjekavši joj bessmrtnu glavu, zakopa ju i navali težak kamen, (...)«

Apollodōr, Bibliotheca B 5.10[7]

Δέκατον ἐπετάγη ἆθλον τὰς Γηρυόνου βόας ἐξ Ἐρυθείας κομίζειν. Ἐρύθεια δὲ ἦν Ὠκεανοῦ πλησίον κειμένη νῆσος (...) Γηρυόνης (...) τριῶν ἔχων ἀνδρῶν συμφυὲς σῶμα (...) εἶχε δὲ φοινικᾶς βόας, ὧν ἦν βουκόλος Εὐρυτίων, φύλαξ δὲ Ὄρθος ὁ κύων δικέφαλος (...) Μενοίτης δὲ ἐκεῖ τὰς Ἅιδου βόας βόσκων Γηρυόνῃ τὸ γεγονὸς ἀπήγγειλεν. ὁ δὲ καταλαβὼν Ἡρακλέα παρὰ ποταμὸν Ἀνθεμοῦντα τὰς βόας ἀπάγοντα, συστησάμενος μάχην τοξευθεὶς ἀπέθανεν.

---

[7] Frazer, J. G. (1921.), sv. 1, str. 210–214.

»Deseti trud bi naređen da dovede krave Gēryonove iz Erytheije. Erytheija bijaše otok koji ležaše blizu Okeanu (...) Gēryon (...) imajući sraslo tijelo triju muževa (...) imaše rumene krave kojima Eurytiōn bješe pastir, a dvoglavi pas Ortho čuvar (...) [Hērakle ih ubi.] (...) Menoit je, pasući ondje krave Hadove, dojavio Gēryonu što se dogodilo. A on uhvativši Hēraklea kod rijeke Anthemunta gdje odgoni krave, zametne borbu i pogine ustrijeljen.«

Mŷthos, épos i lógos

Najrazgovjetniji je i najbolje od stručnjaka rastumačen mit o pobjedi nad zmajem u hijeratskoj vedskoj predaji. A. Hillebrandt, F. B. J. Kuiper i H. P. Schmidt stali su razlikovati sukob Indre, vrhovnoga boga u *Ṛksaṃhiti*, sa zmajem protivnikom koji se u Vedama zove Vṛtra i sukob s drugim protivnikom koji se zove Vala ili Paṇi (ili protivnicima Paṇiima). Ta dva sukoba mnogi vedolozi nisu razlikovali, ali nakon pobjede nad Vṛtrom Indra oslobađa Vode, a nakon svladavanja Vale oslobađa Sunce, Nebo, Zore, svjetlo i rumene krave (simbol jutarnjega svjetla). Meni se čini da je prvo najbolje povezati s opisom zmaja, starijim od (indoarijskoga) nadijevanja imena Vṛtra, koji se nazvilje *áhi párvate śiśriyāṇá* »zmaj polegao po planini« i s imenom drugoga (kojemu nedostaje kontekst u Vedama, ali ga dopunjuje poredbeni kontekst) koji se nazivlje *áhi budhnyá* »zmaj sa dna, iz badnja«. Ti izrazi, po mojem mišljenju, označuju najviši položaj Sunčeve putanje za ljetnoga suncovrata, kada bog (ili junak) mora osloboditi Vode da svijet ne presuši ili izgori, i najdublji položaj Sunčeve putanje za zimskoga suncovrata, kada bog (ili junak) treba u svijet vratiti potonulo svjetlo, Zore s rumenim zrakama (kravama), Sunce i svijetlo Nebo. To su osobito životno dramatični trenutci u godini, i prate ih

vjerske predodžbe i obredi. Te dane u godini obilježavaju i naši slavenski narodni običaji, kao što je unošenje i paljenje badnjaka pred Božić i paljenje krijesova do Ivanja u ljeto.

Hellada i Indija I.

I Hellēni su sačuvali sjećanje na oba ključna trenutka mita: Hērakle nalazi Hydru na brijegu, ona odgovara »zmaju poleglu po planini«, a Gēryona nalazi na Erytheiji blizu Okeana na kraju svijeta, blizu mjesta gdje se pase i Hadova stoka (u epskome pripovijedanju motiv je, čini se, udvostručen), dakle blizu ulaza u podzemni svijet, i tu mu otima rumene krave i odvodi ih odande.

Mit o borbi Apollōna s Pythōnom prikazuje ovaj drugi trenutak sukoba sa »zmajem sa dna«, kako otkriva ime mjesta i zmije. A da se radi o istome indoeuropskome mitu pokazuje podudaran rječnik: zmaj se zove ὄφις (stind. *ahi-s*, av. *aži-š*, lat. *anguis*, stsl. ǫžь, ie. *$H_3ng^{wh}i$-s), mjesto gdje se nalazi zove se Πυθώ (usp. stind. *budhná-*, grč. πυθμήν »dno«, lat. *fŭndus*, prasl. **bъdъnъ*, hrv. *bàdanj* i *bàdnjāk*, slovač. dijal. *bedno* »dno«, ie. *b^hud^h-n-o-), a u nekim varijantama rabi se za ubijanje zmaja i korijen θεν- / φον- (stind. *han-*, av. *jan-*, slav. *žę-ti* / *gon-i-ti*, čak i hetitski *kuen-*).

U mitu o Apollōnu radi se, dakle, samo o »mitu o Vali« iz Veda, što je i razumljivo jer on govori o oslobađanju Sunca, ili o »pobjedi« Sunca nad »zmajem sa dna«. Tomu bi Vali, po mišljenju Ivanova i Toporova, ime moglo biti podudarno s imenom boga Velesa, protivnika boga Peruna u Slavena. O božanskome boju Peruna i zmaja Velesa (kojemu je simbol panj »badnjak« u narodnim običajima) čuvaju nam slavenske usmene predaje mnogo tragova iz kojih su Ivanov, Toporov i, osobito, Katičić rekonstruirali praslavenske mitske pjesničke formule.[8]

[8] V. Katičić (2008.).

ŠTO ZNAČE MITOVI O BORBI ZEUSA ILI OLYMPLJANA PROTIV PROTIVNIKA NJIHOVIH?

Mŷthos, épos i lógos

U krugu priča o Hērakleu sačuvana su oba mita. No u Hellēna sačuvane su i druge varijante »mita o Vr̥tri« vezane uz izvornoga boga pobjednika zmaja ako ga znamo potražiti. »Zmaja legla po planini« mora svladati gromovnik poput vedskih nebesnika Parjanye ili Indre, ili slavenskoga Peruna, da bi oslobodio Vode. Tko je gromovnik u Hellēna? Tu nam može pomoći i struktura jezika ako ju povežemo s povijesno-zemljopisnim kontekstom. Nebo se u Slavena zove tako kao da su im u vrijeme stvaranja toga dijela vlastita leksika oblaci (staroind. *nábhas*, slav. *nebo*, grč. νεφέλη itd.) često zaklanjali osunčano nebo pa su za nj i izgubili riječ, a zamjenjuju ju riječju »nebo« koja izvorno znači »oblak, oblačno nebo«. Zato i nebeskoga boga zovu Perun »Grom«. A Hellēnima pak kao da je osunčano sjajno nebo (staroind. *dyaús*, grč. Ζεύς itd.) češće bilo bez oblaka i samo ih je povremeno skupljalo na sebe, pa zato boga koji to čini u mitskoj formuli kojoj je trag sačuvan u epskome pjesništvu zovu Ζεύς νεφεληγερέτα »Zeus / osunčano Nebo zgrtač oblaka«. Stoga će to osunčano Nebo, Zeus, njima biti i ὑψιβρεμέτης »gromovnik u visini«. Zato će Zeusu pripisati pobjedu nad zmajskim i sličnim strašnim protivnicima koji su se uspeli »na planinu«, i koje će on uz božanske suborce munjama survati u ponor. Možemo prepoznati tri verzije toga temeljnoga mita, bitno prerađene epskom pjesničkom tehnikom.

Titane, koji su se borili s planine Othrys protiv bogova »darivatelja dobara« (indoeuropska formula) na planini Olympu (Hēsiod, *Theogonia* 630-634), Zeus je, uz pomoć suboraca, survao u Tartar »koji je toliko duboko pod zemljom koliko je zemlja pod nebom« (*Theogonia* 717-721).

Gigante, koji su se pojavili na brdu Phlegrai na poluotoku Pallēni na Halkidiki, i koji su bacali stijene i plamteće drveće na nebo, Zeus je uz pomoć Hēraklea i bogova pobio, dijelom tako da su bacali na njih otoke poput Sicilije ili Nisyra (na kojima postoje vulkani; Apollodōr, *Bibliotheca* A 6.1-2). Te dvije priče o skupnim sukobima bogova s protivnicima ispričane su poput indijskih poslijevedskih epskih i purāṇskih priča (u epskome metru i stilu) o sukobima nebesnika *deva* i njihovih protivnika *asura*.

Treća priča govori o borbi Zeusovoj sa strašnom nemani Typhōnom ili Typhōejem (*Theogonia* 820-868, *Bibliotheca* A 6.3). Njega je Zemlja rodila s Tartarom; imao je sto zmijskih glava na ramenima, a iz njih je lizao plamen; prijetilo je da zavlada ljudima i bessmrtnim bozima. Prema Apollodōru Zeus se s njime sukobio oko planine Haima (Haimos, Stara planina, Balkan) u Thrakiji. Prema Hēsiodu, Zeus ga je gromovima i munjama bacio nakon silne bitke koja je potresala svijet u Tartar. Apollodōr i za njega kaže da je na kraju Zeus bacio na nj planinu Aitnu (Etnu) na Siciliji, odakle i danas izbija vatra od onih gromova i munja. Hēsiodova je verzija bliža mitskoj, Apollodōrova neposrednije vezana uz određena mjesta na Zemlji i dijelom tumači njihovu vulkansku narav.

No, dok se u mitu o Apollōnu i Pythōnu »zmaju sa dna« prepoznaje »mit o Vali«, u ovim varijantama mita o Zeusu »gromovniku u visini« i njegovim suparnicima Titanima, ili Gigantima, prepoznaje se »mit o Vṛtri«, odnosno indoeuropski mit o »zmiji / zmaju poleglu po planini«, koji je dobio epske razmjere, kao sukobi nebesnika i *asura* u indijskoj epskoj i purāṇskoj predaji. Typhōn ili Typhōej, etimološki »onaj koji se puši, dimi, žari; vihor«, poseban je slučaj. On bi mogao sam po sebi biti »zmaj sa dna«, dakle odgovarati

Vali ili Velesu, njegovo bi ime moglo biti metatezom izvrnuto ime Pythōn (ie. *d^hub^h- umj. *b^hud^h-),[9] no u Hēsioda sukobljava se sa Zeusom oko planine Haima, odakle ga Zeus baca u Tartar, pa se mitski poklapa sa »zmajem poleglim po planini«, dakle s »mitom o Vr̥tri«. Je li moguće da mu je zato ime zagonetno izvrnuto metatezom suglasnika?

Mŷthos, épos i lógos

IMAMO LI USPOREDNE MITOVE U INDIJACA, IRANACA, SLAVENA ILI GERMANA?

U indijskoj vedskoj predaji Parjanya, božanstvo kojemu su po imenu i naravi srodni slavenski Perun(ъ) i litavski Perkūn(as), grmeći bije protivnike rakṣase i zlotvore, a Indra, vrhovni bog u *Ṛksaṃhiti*, koji je s vremenom preuzeo bitne atribute i zadaće Parjanyine, pobjeđuje zmaja (*ahi-*) »polegla po planini«, kao i »zmaja sa dna«.

U iranskoj Avesti javljaju se kao pobjednici nad zmajem (*aži-*) junaci Θraētaona i Kərəsāspa.

U Slavena je sukob gromovnika Peruna i njegova protivnika Velesa, koji je zmaj ili zvijer, posvjedočen u mnogobrojnim tragovima u usmenoj predaji svih slavenskih naroda i obuhvaća niz formulativnih izričaja i običaja od unošenja panja »badnjaka« (koji predstavlja Velesa) u kuću oko zimskoga suncovrata do ivanjskih krijesova oko ljetnoga suncovrata. Božanski boj dvaju bogova opisan je u nizu formula koje su podrobno rekonstruirali V. V. Ivanov, V. N. Toporov i R. Katičić u posljednjih pola stoljeća.

U Germana je, osobito u *Eddi*, sačuvana predaja o sukobu bogova s divovima (*Þurs*), o »usudu bogova« (*ragnarǫk*), koja je usporediva mitu o sukobu Zeusa i Olympljana s Titanima ili Gigantima, i prema kojoj, pri požaru svijeta,

[9] V. Gluhak (1993.), str. 121.

zmaja / zmiju srednjega grada / svijeta (*Miðgarðz-ormr*) ubija gromovnik Þór(r), a vuka Fenrira Óðinov sin Víðar(r). Izričaji su u *Eddi* vrlo eliptični i vrlo dramatični jer i sam Þór(r) umire od zmajeva otrova, a Fenrir ubija Óðina prije no što ga svlada Víðar(r).

Hellada i Indija I.

U Hetita sačuvan je krnji tekst koji govori o sukobu zmije Illuyanke i boga olujnika, kojemu je ime vjerojatno Tarḫunna(š).[10]

U tablici 1 nalaze se podudarnice za oba mita u različitih indoeuropskih grana.

Sve te usporednice pokazuju da ti mitovi pretočeni u Hellēna u epske priče nisu izvorno nikakvo pripovijedanje o prošlim događajima, nego pjevanje ili kazivanje o (vječnome) skrovitome božanskome redu u pojavnome svijetu. To nije mitsko pripovijedanje priča, nego mitsko mišljenje. Ono sadrži uvide u zakoniti tijek zbivanja u vremenu, u hod godine uzrokovan gibanjem Sunca po svojoj putanji, u kruženje voda i kruženje topline u godišnjemu krugu, koji omogućavaju opstanak života na Zemlji. Pojave su vidljive, ali red nije vidljiv osjetilima pa ga mudraci koji ga poznaju izražuju mitom – ne pričom, nego zagonetkom – takvim izrazom kakav je primjeren skrovitosti božanskoga reda u vidljivome svijetu.[11]

---

[10] Watkins (1995.), str. 343. Matasović (2000.), str. 142–144.

[11] Usp. Ježić, Ljudevit Fran (2012.), str. 81–90.

TABLICA 1

	BOG / JUNAK	*g^{wh}en-	ORUŽJE	ZMIJA
HETITSKI	^{D}IM-aš	kuen-		^{MUŠ}Illuyanka
	^{D}IM-unnaš (= Tarḫunnaš)	tarh-		
VEDSKI	Parjanya	han-	vajra / vadhar	ahi parvate śiśriyāṇa
	Indra	tr̥-		ahi budhnya
AVESTIČKI	Miθra	ǰan-	vazra	aži dahāka
	Θraētaona			aži srvara
	Kərəsāspa			
GRČKI	Zeús	phon-, then-	(a)steropḗ, brontḗ	Titânes, Gígantes
	Apóllōn	épephnen, kteîne	rhópalo-n	Typhôn, Typhōeús
	Hēraklês	katḗnare	bélos	óphi-s Hýdra Pýthōn Gēryón-ēs
SLAVENSKI	Perunъ	žę-ti gon-i-ti u-bi-ti	kamy / kamenь strěla mlъnii	ǫžь zvěrь Velesъ
GERMANSKI	Þórr	*kwaljan	mjǫllnir	(Miðgarðz-) ormr
	Víðarr	*wigan		úlf Fenrir

Hellada i Indija
I.

Evo kako Hēsiod kratko daje obavijesti o rođenjima Zeusove djece: Dionysa i Hēraklea.

Hēsiod, *Theogonia* 940–944[12]

Καδμείη δ' ἄρα οἱ Σεμέλη	Kadmejka je Semela
τέκε φαίδιμον υἱὸν	sjajnoga rodila sina
μιχθεῖσ' ἐν φιλότητι,	sljubiv se u milini,
Διώνυσον πολυγηθέα,	Dionysa radosti punog,
ἀθάνατον θνητή. νῦν δ'	smrtnica bessmrtnika,
ἀμφότεροι θεοί εἰσιν.	a sad su oboje bozi.
Ἀλκμήνη δ' ἄρ' ἔτικτε	Alkmēna porodi pako
βίην Ἡρακληείην	Hērakleovsku silinu
μιχθεῖσ' ἐν φιλότητι	sljubiv se u milini sa
Διὸς νεφεληγερέταο.	Zeusom što oblake zgrće.

Ime je Dionysovo semantički vjerojatno jasno iako je etimološki sporno jer se drugi dio imena -νῦσος u grčkome ne javlja kao riječ, već će biti thračkoga podrijetla. Vjerojatno znači »sin«. Može se povezati sa grč. νυός »snaha« (od ie. *snusó-),[13] ili pokušati povezati (uz metatezu?) sa stind. *sūnu-s*, stsl. *synъ* (od ie. *sū/ŭ-nu-) i sl. Bit će da ime Dionysu znači »Sin Neba« (Zeusa), dok bi ime njegove majke Semele moglo biti thrački oblik riječi srodne sa

[12] Solmsen, Friedrich (1970., pretisak 1981.), str. 45.
[13] V. Frisk (1973.), I, str. 396; II, str. 328; 959-961.

slavenskim *Zemlja*, iranskim *zem-*, stind. *kṣam- / kṣmā*, grč. χθών, hetitskim *tekan*, i svodi se na ie. *d^heg^hom-, od kojega grčki ima (nakon metateze) χθών. No, Dionys je usvojen u grčki panteon već u mykēnsko doba; javlja se u Pylu u obliku *Di-wo-nu-so-jo*. Dionys je dakle sin (sjajnoga) Neba i Zemlje. Odatle je razumljivo da se, kada Nebo oplođuje Zemlju, koja se s njime sljubljuje u milini, rađa bilje, pa i vinova loza, i da se množe životinje, što je sve naglašeno u dionysijskim svetkovinama i mystērijima, nerijetko na nehellēnski divalj način. Takav je lik u Slavena Jarovit / Jarylo (Zeleni Juraj), u Vedama neke dionizijske crte ima bog Soma (bog plodnosti, kralj bilja, sveto piće...), a u (poslijevedskih) Indoarijaca donekle Śiva (gospodar životinja, ima phallički kult...), a donekle Kr̥ṣṇa (odgojen od pastirica, ljubavnik pastirica, slavi se noćnim plesom *rāsa*, pogiba nakon pijanke plemena Vr̥ṣṇija...).[14] Hellēni su pak iz kulta Dionysa razvili, očuvavši mnoge neobične obrede, svetkovine Mala i Velika Dionysia, na kojima su se razvile europska tragedija i komedija.

Mŷthos, épos i lógos

ŠTO SE DOGODILO S PREDAJOM MITOVA U HELLĒNA I KAKO NAM IH PRENOSE HOMĒRSKE I HĒSIODSKE PJESME?

Hijeratska se poezija u Hellēna nije sačuvala. Zato ju i moramo tako postupno i s naporom rekonstruirati i formalno i sadržajno iz očuvanih razasutih tragova po tekstovima drugih književnih vrsta. Najviše se vjerojatno sačuvalo u epskoj poeziji, bilo u homērskim epskim spjevovima, bilo u homērskim himnima, bilo u Hēsiodovu mitološkome spjevu *Theogonia*, ali spjevanu u epskome heksametru poput homērskih pjesama. Nešto se je sačuvalo u dorskoj

[14] Usp. Ježić, Mislav (2011.).

korskoj lirici, osobito u Pindara.

Hellada i Indija I.

Epski pjesnički rod i njegov stil ima, međutim, svoje zakonitosti i njima podvrgava i građu iz drugih rodova ako ju preuzimlje. U epskoj su poeziji pjesme posvećene bogovima dijelom preživjele kao uvodi (proemiji) u pjevanje junačkih pjesama ili junačkoga epa. Takvi su homērski himni. U njima se stoga vidi da se bogovi više ne opisuju svjesno stvaranim mitovima, zagonetnim izričajima prikladnima za hvalu bogova, nego da se o njima pripovijeda ono što je o njima već poznato, kao o ljudskim junacima. Ako se ljudi opisuju podrobno, opisivat će se i bogovi i postat će antropomorfni. Ako je za junake bitno rodoslovlje, postat će u epskoj poeziji bitno i za pjevanje o bogovima i razvit će se teogonija.

U *Ṛksaṃhiti*, kao u pravome mitskome hijeratskome pjesništvu, nema priča niti rodoslovlja nebesnika. Tako će Agni »Oganj« jednom biti sin Neba i Zemlje, drugi put sin dvaju drveta čijim se trenjem pali, treći put sin Snage jer je ona potrebna za to trenje, a četvrti put, najparadoksalnije, sin Voda jer se, iako im je suprotan, nalazi u njima i u nebeskome moru kao Sunce, i u ozračju kao munja među oblacima, i na zemlji u bilju koje raste iz vode, a gori kao ogrijev.[15] Svaka od tih rodoslovnih metafora ima smisla za sebe, ali se ne može shvatiti doslovno. Kako da se onda uspostavi rodoslovlje?

A za junake je rodoslovlje toliko bitno da se ne izostavlja ni kada se opisuju najžešći trenutci u bitci. Evo primjera.

---

[15] Ježić, Ljudevit Fran (2012.), str. 81–90.

Iliada E 76–83[16]

Εὐρύπυλος δ' Εὐαιμονίδης Ὑψήνορα δῖον,	Ubi Euáimonović Eurypil Hypsēnora divnog,	*Mȳthos, épos i lógos*
υἱὸν ὑπερθύμου Δολοπίονος, ὅς ῥα Σκαμάνδρου	sinka Dolopíonu srčanom, koji Skamandrov	
ἀρητὴρ ἐτέτυκτο, θεὸς δ' ὡς τίετο δήμῳ,	postao bješe svećenik, a narod ga štovaše bogom.	
τὸν μὲν ἄρ' Εὐρυπυλος, Εὐαίμονος ἀγλαὸς υἱός,	Toga, dakle, Eurypil, Euaimonov blistavi sinak,	
πρόσθεν ἔθεν φεύγοντα μεταδρομάδην ἐλασ' ὤμων	naprijed bježeća oda nj gonéći udre o rame	
φασγάνῳ αἴξας, ἀπὸ δ' ἔξεσε χεῖρα βαρεῖαν·	s mačem pojurivši, te mu ruku odvali tešku.	
αἱματόεσσα δὲ χεὶρ πεδίῳ πέσε· τὸν δὲ κατ' ὄσσε	Ruka pak pade na tle krvareći. Ovom pak oči	
ἔλλαβε πορφύρεος θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή.	zahvati uzvitlana mu smrt i nasilni usud.	

Hēsiod svoj spjev posvećuje postanku i rodoslovlju bogova po obrascu kako se opisuju junaci u epu. No započinje zazivanjem Musa. Evo odlomka iz zaziva.

---

[16] Monro, David B. – Allen, Thomas W. (1902., 31920., pretis. 1976.), Tomus I, str. 90–91. V. Ježić (1987.), str. 40.

Hēsiod, *Theogonia* 36–39[17]

Τύνη, Μουσάων	Od vas, Musa, započnimo,
ἀρχώμεθα, ταὶ Διὶ πατρὶ	koje, pojući hvale,
ὑμνεῦσαι τέρπουσι μέγαν	galite otcu Zeusu veliki
νόον ἐντὸς Ὀλύμπου,	um sred Olýmpa,
εἰρεῦσαι τά τ' ἐόντα τά τ'	kazujuće što jest i
ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,	buduće i što je bilo,
φωνῇ ὁμηρεῦσαι·	usklađujuće se[1] glasom.

1 Glagol ὁμηρεύω uz ostalo (»ići zajedno, biti talac, sresti se«) znači »uskladiti se« ili »uskladiti« kazivanje s glasom / pjevanjem, pa bi odatle mogao dolaziti i naziv ὅμηρος koji bi uz ostalo (»talac...«) mogao značiti i »usklađivatelj, skladatelj«, pjevač pjesama, pa onda se shvatiti i kao ime pjesnika Homēra. G. Nagy (1996.), str. 89–91, smatra da etimologija naslova (i imena) od *homo-* i *ar-* daje značenje »onaj koji spaja (pjesme)«.

A evo, kako se onda u epskome obrascu pjeva o bogovima:

Hēsiod, *Theogonia* 116–120, 123–128, 134–138[18]

Ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος	Doista najprvo Khaos
γένετ'. αὐτὰρ ἔπειτα	se rodi, a potom još i
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων	Zemlja širokogrudna,
ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ	sjedište svijem baš čvrsto
ἀθανάτων οἳ ἔχουσι κάρη	bessmrtnikom što sjede
νιφόεντος Ὀλύμπου,	navrh snježnog Olympa,

17 Solmsen, Friedrich (1970., pretisak 1981.), str. 6.

18 Solmsen, Friedrich (1970., pretisak 1981.), str. 10–11.

[Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης]	[i Tartar mračni u grotlu Zemlje širokih staza]
ἠδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι (...)	i Eros, najljepši što je izmed bessmrtnih bozih (...)
Ἐκ Χάεος δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο,	Iz Khaosa Ereb se rodi, kao i crncata Noćca,
Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρα ἐξεγένοντο,	od Noći se rodiše pako Aither i Dan kao djeca,
οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα.	rodi ih obljubljena od Ereba u milini.
Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑωυτῇ	Zemlja pak najprvo sebi rađaše ravno samoj
Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν πᾶσαν ἐέργοι,	Nebo prepuno zvijezda da ju pokrije posve,
ὄφρ' εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί.	da bude sjedište čvrsto bogom blaženim uvijek.
(...) αὐτὰρ ἔπειτα	(...) a potom, rodi
Οὐρανῷ εὐνηθεῖσα τέκ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην	s Nebom legavši tad Okeana vira dubokih,
Κοῖόν τε Κρεῖόν θ' Ὑπερίονά τ' Ἰαπετόν τε	Hyperiona, Japeta, kao i, Koija i Kreija,
Θείαν τε Ῥείαν τε Θέμιν τε Μνημοσύνην τε	Theiju i Rheiju i Themidu i Mnēmosynu ktomu,

Φοίβην τε χρυσοστέφανον Τηθύν τ' ἐρατεινήν.	Phoibu sa zlatnim vijencem i jošte Tēthyju ljupku.
τοὺς δὲ μέθ' ὁπλότατος γένετο Κρόνος ἀγκυλομήτης,	S njimi se i Kron rodi, najjači, lukava uma;
δεινότατος παίδων· θαλερὸν δ' ἤχθηρε τοκῆα.	s krjepkim se sukobi otcem, najstrašniji oda sve djece.

Tako su u poslijevedsko doba stali i Indijci pjevati u epskome stilu o bogovima, kako u epizodama svojih velikih epova *Mahābhārate* i *Rāmāyaṇe*, tako i u enciklopedijskim vjerskim djelima u epskome stilu i metru, *purāṇama*. Evo odlomka iz *Viṣṇupurāṇe*, koji očito podsjeća na stil *Theogonije*, samo je u svojim rodoslovljima još šturiji, a u pojmovima još apstraktniji:

Viṣṇupurāṇa 2, 7.14-20[19]

tato brahmātmasambhūtaṃ pūrvyaṃ svāyambhuvaṃ prabhuḥ / ātmānam eva kṛtavān prajāpālye manuṃ dvija //14//	14. Tad Brahman stvori Predsućnik[1] iz sebe Muža[2] prvotnog, / sina svog samosućničkog[3] da štiti stvore, brahmane.

[19] Wilson, H. H. (izd. Nag Publishers 1980.), str. 74–77.

śatarūpāṃ ca tāṃ nārīṃ
taponirdhūtakalmaṣām /
svāyambhuvo manur
devaḥ patnītve jagṛhe
vibhuḥ //15//

15. A gospom Stoličnicom[4] se, prijegorom grijehe opralom, / Čovjek sin samosućnički, Usućnik,[5] nebnik[6] ženio.

tasmācca puruṣād devī
śatarūpā vyajāyata /
priyavratottānapādau
prasūtyākūtisaṃjñitam
//16//

16. Od tog Muškarca nebnica Stoličnica je rodila / Uttānapādu, Priyavratu, kćeri Prasūti, Ākūti.

kanyādvayaṃca
dharmajña
rūpaudāryyaguṇānvitam /
dadau prasūtīṃ
dakṣāya tathākūtiṃ
ruceḥ purā //17//

17. Njih dvije, vrlina prepune, ljepote, uzvišenosti, / uda: Prasūti za Dakṣu, Ākūti dav za Rucia,

prajāpatiḥ sa jagrāha tayor
yajñaḥ sadakṣiṇaḥ /
putro jajñe mahābhāga
dāṃpatyaṃ mithunaṃ
tataḥ //18//

18. praotca. Njome se oženi. Njima se sinak porodi / Yajña zajedno s Dakṣiṇom[7]. Poslije se oni vjenčaše.

yajñasya dakṣiṇāyās tu
putrā dvādaśa jajñire /
yāmā iti samākhyātā devāḥ
svāyambhuve manau //19//

19. Yajñi i Dakṣiṇi rodi dvanaest se sina božanskih / Yāme u dobu nazvanih Čovjeka Samosućničkog.[8]

prasūtyāṃ ca tathā dakṣaś catasro viṃśatis tathā / sasarjja kanyās tāsāṃ tu saṃyaṅ nāmāni me śr̥ṇu //20//	20. Dakṣa pak od Prasūti tad dobi dvadeset četiri / kćeri, a sada počuj me kako se zovu imenom! Itd.

1 Prabhu »onaj koji je prije«, »Gospod«, Tvorac, transcendentno božanstvo.
2 Manu.
3 Svāyambhuva, sin Svayambhua »Samobitnoga, Samosućnoga« Brahmana.
4 Śatarūpā »Sto-ličnica, ona koja ima sto likova«.
5 Vibhu »onaj koji se razvio u bića«, »Usućnik«, Utjelovljenik, imanentno božanstvo.
6 nebesnik.
7 Yajña znači »Žrtva«, a Dakṣiṇā je »Zaslužba« / »dar za vještinu«, tj. dar za svećenike pri žrtvi.
8 Tj. u razdoblju Manua Svāyambhuve.

No, hellēnski, kao i indijski, epski pjesnik može gdjekada mit opjevati i posve drugačije, kao lirsku sličicu.

Iliada 14, 346–351[20]

Ἥ ῥα καὶ ἀγκὰς ἔμαρπτε Κρόνου παῖς ἣν παράκοιτιν·	Reče to Kronov sin i zagrli suprugu svoju.
τοῖσι δ' ὑπὸ χθὼν δῖα φύεν νεοθηλέα ποίην,	Pod njimi božanska zemlja rodi novoniklu travu,

[20] Nav. prema Katičić (2010.), str. 193–194.

λωτόν θ' ἑρσήεντα ἰδὲ κρόκον ἠδ' ὑάκινθον	djetelinu svu rosnu, peruniku, uz nju i šafran,
πυκνὸν καὶ μαλακὸν ὃς ἀπὸ χθονὸς ἔεργεν.	guste i mekane što su iz zemlje izbijali uvis.
τῷ λεξάσθην, ἐπὶ δὲ νεφέλην ἐσσάντο	Tuda se legoše, na se navukoše magleni oblak,
καλὴν χρυσείην·στιλπναὶ ἀπέτυπτον ἔερσαι.	lijep i pozlaćen jutrom, a puštaše blistavu rosu.

To je sveta svadba (ἱερὸς γάμος), koju je i iz slavenske usmenoknjiževne baštine rekonstruirao Radoslav Katičić posljednjih desetljeća.[21] Tako se u proljeće ujutro sreću u travi Jarovit ili Jarylo i Mara ili Morana, a sva se priroda zazeleni i stane bujati. Slične se predodžbe u Hellēna povezuju s Dionysom, koji i bliže no Zeus odgovara značaju Jarovita.

Pripovjedna je narav epskoga teksta kao književnoga roda dovela do doslovnijega shvaćanja antropomorfizma bogova, do doslovna shvaćanja božanskih rodoslovlja, čega u hijeratskome pjesništvu nije bilo; do plastičnosti, zornosti pjevanja o događajima, osobama i pojavama, ali i do gubitka osjećaja za prisutnost nevidljive božanske zbilje iza vidljivih pojava; do pretege radnje, pripovijesti ili povijesti nad zakonima vječnoga reda iza prividna nereda i prolaznosti pojava; do razvoja osjećaja za sudbinu istaknuta pojedinca, ali i do gubitka mitskoga osjećaja za pitanja božanskoga poretka koji održava svijet.

---

[21] Katičić (2010.). V. i Matasović (1996.), str. 25–35.

Hellada i Indija I.

Taj se niz učinaka na preobrazbu mitske baštine u epskoj poeziji u Hellēna može provjeriti i na indijskoj građi. Tu u sanskrtskim epovima i u *purāṇama* u epskome stihu i stilu bogovi također uvelike postaju antropomorfni, dobivaju jednoznačna rodoslovlja, i prevladava pripovjedna organizacija pjesme nad misaonim redom uvida u božansku zbilju, kakav nalazimo u Vedama. U *purāṇama* nalazimo tvrdnju da su im glavnih pet tema: *sarga* »postanak svijeta«, *pratisarga* »propast svijeta«, *manvantarāṇi* »Manuovska razdoblja«, *vaṃśa* »rodoslovlje bogova i mudraca« te *vaṃśānucarita* »rodoslovlje junaka i povijesnih kraljeva«. Dakle, *mutatis mutandis*, kao u Hēsiodovoj *Theogoniji*. Drugim riječima, dok indijski epovi odgovaraju hellēnskim epovima, *Theogonia* odgovara indijskim *purāṇama*. Ona je jedina sačuvana hellēnska *purāṇa*!

A Vedama ne odgovara ništo u sačuvanoj hellēnskoj baštini jer se hijeratska mitska poezija izgubila, pa se iz rijetkih tragova njenih u djelima drugih književnih rodova mora rekonstruirati koliko se može, kao i u Slavena ili Italaca ili Kelta i većine drugih naroda. Nešto su sačuvali među Germanima Islanđani, a među Baltima osobito Latvijci. Zato i imamo epskom obradom izobličenu sliku o mitovima iz hellēnske, a još više iz rimske baštine, pa ih shvaćamo kao pripovijedanje, mitologiju. A oni to nisu bili.

A KAKO NAM MITOVE PRENOSE FILOZOFI POPUT HĒRAKLEITA, PARMENIDA ILI PLATŌNA?

Na takav razvoj epske predaje, koja prenosi mitsko nasljeđe samo u tragovima, uzvratili su hellēnski mislioci i filozofi kritičkim odnosom prema epskoj predaji i književnim rodovima koji su iz nje proizlazili. Osobito su oštri bili Hērakleit i Platōn.

No Hērakleit[22] sam rabi i mitske izričaje, dok prema epskim pjesnicima zauzima oštar stav:

Mŷthos, épos i lógos

Fr. 52 ...αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη.[23]

»Vijek je dijete što se igra, što se kocka, djeteta carstvo.«

Fr. 94 Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.[24]

Ili Fr. 3b ⟨Ἥλιος...⟩ * τοὺς οὔρους οὐχ ὑπερβάλλων·/ εἰ γὰρ οὔρους ἑωυτοῦ ἐκβήσεται, / Ἐρινύες μιν ἐξευρήσουσιν, / Δίκης ἐπίκουροι.[25]

»Sunce doista neće prekoračiti mjere. Ako li bi, Erinyje će ga, pomoćnice Pravde pronaći!«[26] (prema Plutarkhu)

Ili: »⟨Sunce...⟩ svoje međe ne premašujući. / Jer, ako iskorači iz svojih međa, Erinyje će ga, pomoćnice Pravde, pronaći!« (rekonstrukcija prema Papyrus Derveni: R. Janko – W. Burkert, v. Mikecin 2013.)

U tima dvama fragmentima teško se može razumjeti o čem se radi. Možda bi se moglo potražiti može li »dijete« imati i neko metaforičko mitsko značenje, npr. može li neki bog biti

---

[22] Diels, Hermann – Kranz, Walther (61951., pretis. 1996.), str. 139–190. Mikecin, Igor (2013.).

[23] Diels-Kranz. Mikecin 2013, Fr. 63.

[24] Diels-Kranz, prema Plutarkhu, De exilio.

[25] Mikecin 2013: R. Janko – W. Burkert, prema Papyrus Derveni.

[26] V. Ježić, Mislav (1989.); Ježić, Mislav (1992., 2016.), Parmenid i Uddālaka.

dijete u indoeuropskoj baštini. Već Hippolyt to mjesto ne shvaća doslovno, nego misli da se tu pod »djetetom« treba razumjeti τὸ πᾶν »sve, svemir«.[27] Možda, s druge strane, vrijedi razmisliti što je etimologija i što su značenja imena Δίκη.

Ovdje neka dostane ako se samo natukne za razmišljanje da »dijete« u vedskoj poeziji mogu biti neki bogovi, ali samo oni koji se »rađaju«. Takvi su prvjenstveno Agni »Oganj«, koji se pali, i Soma »Tješteníca: žrtveno piće besmrtnosti«, koji se tiješti. Pritom, vjerojatno jedini zajednički smisao u kojem se oba njihova imena mogu metaforički upotrijebiti jest »Sunce« koje je i oganj na nebu i izvor pića besmrtnosti, a i ono se u Vedama »rađa«. Ako se takvo stanje može povezati s indoeuropskim i starogrčkim, veza vijeka i Sunca lakše bi se mogla razumjeti. »Kockanje« traži više objašnjenja. Recimo najopćenitije samo to da bi ono za Hērakleita moglo upućivati na »dječju igru«, slučajnost toga koliko će tko obrtaja Sunca doživjeti.

A, što se tiče drugoga fragmenta, očito je da on ima mitski izričaj. Iako je ime Ἐρινύς etimološki neprozirno, o tome tko može biti Δίκη, bit će riječi malo poslije pa će to dijelom osvijetliti smisao fragmenta. No ovo je možda dovoljno da se uvidi da izričaji u tim fragmentima vjerojatno imaju mitsku pozadinu.

Fr. 93 ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. (Mikecin Fr. 117)

»Gospod, čije je proročište u Delphima, niti govori niti skriva, nego naznačuje.«

Tu Hērakleit gotovo da je definirao što je mit, iako se izrijek vjerojatno odnosi na stil proroštava u Delphima. No dade se primijeniti u drugačijem smislu i na mitove:

---

[27] V. npr. Mikecin (2013.), str. 274.

ni oni niti govore, niti skrivaju, nego (skrovito) naznačuju, daju na znanje.

Fr. 40 πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτίς Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον. (Mikecin Fr. 49)

Mȳthos, épos i lógos

»Mnogoukost ne uči umnosti. Jer bi naučila Hēsioda i Pythagoru, pa i Xenophana i Hekataija.«

Fr. 42 ...τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως. (Mikecin Fr. 51, gdje je neupravni govor Diogena Laertija pretvoren u upravni)

»Govoraše da je Homēr zaslužio da ga se izbaci s natjecanja i išiba, i Arkhilokh jednako tako.«

Homēr i Arkhilokh pak iskrivljuju mitsku baštinu, a ne spoznaju filozofsku istinu pa su lažni učitelji i pjesnici. Hērakleit ih i hvali i kudi. Za Homēra veli da je bio »najmudriji« od Hellēna, ali zatim kaže da nije znao odgonetnuti zagonetku djece. Arkhilokh je bitno drugačiji lirski pjesnik rata i ljubavi, ali su ga znali porediti s Homērom. On bogove gdjekad opsiuje kao uzvišene, ali i nećudoredne, nemarne za patnje smrtnika. Očito Hērakleit osuđuje epske pjesnike Homēra i Hēsioda, što je za našu temu bitno, no u razloge zašto pobraja još i filozofe Pythagoru i Xenophana, ili povjesničara Hekataija, ne možemo ovdje zalaziti preko onoga što kaže: zbog njihove mnogoukosti lišene – po njegovu sudu –umnosti.

Parmenid, za razliku od Hērakleita koji uvodi izraz λόγος, mirno rabi izraz μῦθος u značenju filozofske pouke, a ne pripovijedanja priča o bogovima ili junacima. Rabi ga, dakle, u sličnu značenju kao Hērakleit izraz λόγος.

Parmenid, *De natura*, Fr. 4, 1–3 i Fr. 8, 1–2[28]

Hellada i Indija I.

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,	Hajdeder, ja ću ti reći, ti *pouku (mnilo)* čuvši pohrani,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·	koji li put istraživanja jedino zamislit možeš:
ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (...)	jedan je kako jest i kako ne biti nije (...)
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι (...)	drugi je kako nije, i kako je ne biti nužno (...)
(...) μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο	(...) Jedino *pouka* *(mnilo)* još o putu
λείπεται ὡς ἔστιν·	ostaje onome kako jest; (...)

Parmenid u spjevu *O prirodi* Fr. 1, st. 1–14 opisuje zapregu kobila koje ga nose do boginje Pravde na vratima putova Noći i Dana, dok ga vode djevojke Hēliade.[29]

---

[28] Diels-Kranz (61951., pretisak 61996.), str. 231 i 235.

[29] V. Ježić, Mislav. *Parmenid i Uddālaka,* u ovoj knjizi, gdje se taj odlomak navodi i tumači.

Podudarnu metaforu kola i konjske zaprege rabi i Platōn, *Phaidro* 246a6 – 246b4:[30]

Mŷthos, épos i lógos

ἐοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου. θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοί τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, [246β] τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμεικται. καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ, εἶτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλός τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος: χαλεπὴ δὴ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἡ περὶ ἡμᾶς ἡνιόχησις.

»Neka se prispodobi ⟨duša⟩ združenoj moći krilate zaprege [tj. moći para krilatih konja] i uzdodrže [tj. vozara kola]. U bogova su konji i uzdodrže svi i sami dobri i od dobrih [dobra roda]. [246b] Ali u drugih je to pomiješano. I prvo, naš upravljač dvoprega drži uzde, a zatim, od konja jedan je sam po sebi lijep i dobar i od takvih [dobra roda], a drugi od suprotnih i suprotan [loš, neposlušan]. Teško je doista i nužno tegobno u našem slučaju upravljanje uzdama!«

Podrijetlo takve uporabe metafore za (bojna) kola u značenju duhovne sprege može se razumjeti iz ranih vedskih primjera u *Ṛksaṃhiti*. Tako se, npr. u RS 10,18.14, prispoda-

[30] Navedeno prema izdanju: Burnet, Ioannes (1901., 1964.),. *Tomvs II*, 246a–b. V. i Fowler, Harold North (1914., 1995.), str. 470–472.

blja pjevanje hvalopjeva nebesnicima s uprezanjem konja:[31]

pratīcíne mām áhani	Nadošloga me dana tad
íśvāḥ parṇám ivā́ dadhuḥ /	ko pero metnu na strijelu,
pratīcīṃ jagrabhā vácam	nadošli ja sam zgrabio
áśvaṃ raśanáyā yathā //	govor ko konja vođicom.

To se pak može razumjeti iz primjera kao što je RS 1, 48.11, gdje se u hvalopjevima povezuju božanski ili ljudski pjesnici koji boginji Zori žru, pjevaju slavu, s vozarima kola koji se natječu na utrkama i kojima je Zora uzor jer zadobiva kao pobjednica na utrkama (Sunce kao) dobit.[32]

Poslije je u Indiji u metričkim upaniṣadima i u filozofskome sustavu yoge poredba dobila preneseno značenje. Tako nam *Kaṭha-upaniṣad* 1, 3. 3–6, 9 tumači da je u njoj vozar kola sopstvo ili duša, a uzdodrža um ili budnost, vođice su razbor, a konji osjetila i porivi.[33]

Izvanjski povod za poredbu pjesnika, a poslije i zadubljenika i yogina, s vozarom kola treba tražiti u tome što su velike žrtve i svetkovine pratila i pjesnička natjecanja i utrke bojnim kolima u vedsko vrijeme, kao i u Helladi na Panathēnaijama, na Pythijskim ili na Olympijskim igrama, pa su pjesnici imali povoda da svoj trud usporede s trudom natjecatalja na utrkama kola.

---

[31] Vedski se tekstovi navode prema izdanjima: Aufrecht, Theodor (1877., ³1955.), izd. Također: Nooten, Barend A. van – Holland, Gary (1994.), izd.

[32] V. Ježić, Mislav (1989.), str. 193–195.

[33] V. Ježić, Mislav (1989.), str. 195–196.

Gradska knjižnica

Odatle se i u Parmenidovu spjevu javlja taj mitski motiv zaprege kobila, kojom dolazi do boginje Pravde (Fr. 1, 11–14)[34]:

ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων,	Ondje su vrata putova Noći kao i Dana,
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·	ozgo ih nadvraće, ozdo prag uokviruje kamen,
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·	same pak, aitherske, ispunjene su dvarima veljim:
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.	za njih dvotvorne ključe drži mnogotrudna Pravda.

U Parmenida nalazimo djevojke Hēliade »Sunčeve kćeri«, koje napuštaju domove noći, kao npr. novomjesečne zore u vedskome himnu RS 1, 113. U *Ṛ̊ksaṃhiti* su izrazi *Divó duhitā́* »kći Neba« i *Súriasya duhitā́* »kći Sunčeva« jednoznačni pridjevci Zore ili Zórā. Takve će očito biti i Hēliade, iako mogu imati uz to i preneseno, alegorijsko značenje. Zore, naravno, i prethode jedna drugoj, pa i novogodišnjoj Zori, a i slijede jedna za drugom, pa i za njom.

Boginja Δίκη, kojoj se ime može doslovnije prevesti i kao »Pravica«, izvorno mora da je boginja Zora, a ova je mogla dobiti ime »Pravda« metonimijom stoga što se je za Zoru, Uṣas, kako nam još svjedoči *Ṛ̊ksaṃhitā,* pjevalo da je *ṛ̊tāvarī* »pravedna, pravdovita«, i što se je njen put (Sunčevu putanju) vjerojatno u Indoeuropljana, kako to

[34] Diels-Kranz (⁶1951., pretisak ⁶1996.), str. 229.

svjedoče Indoarijci i Iranci, nazivao »putom pravde (ili istine)«, ved. *ṛ́tásya pánthās* (N.), av. *aṣahyā paθō* (G.). Na tome putu ona *ná díśo mināti* »ne promašuje (ili: ne umanjuje) smjerove / pravce« (sjever, jug, istok, zapad) (RS 1, 124.3; 5, 80.4), tj. točno predviđa Sunčevu putanju (usp. RS 3, 30.12).[35] Vjerojatno je stoga ona u Hellēna mogla postati Δίκη »Pravda«, no dubinski etimološki i »Pravac, Smjer« koji »se kaže / pokazuje« δεικ-νυ-ται. Na staroindoarijskom taj glagol glasi *diś-ya-te*, a imenica, vedski, *diś* i, poslijevedski, *diśā* f. (posve podudarno sa Δίκη), znači »smjer, pravac«, i usko se povezuje sa Zorom, Uṣas. Riječ *ṛ́tá* ili (podudarno u iranskome glasovnome liku) *aṣa* znači i »istina« i »pravda«; zamjenljiva je u određenim vedskim kontekstima riječju *satya* »istina«, u drugima riječju *dharman* »pravda«. A i u Parmenida se njen put zove ἀληθής / ἐτήτυμος ὁδός »istiniti / pravi put« (Fr. 8, 17–18).[36]

Sve su to primjeri mitskih obrazaca i nastavljanja na mitsko mišljenje u hellēnskih filozofa, osobito u predsōkratovaca i u Platōna. Tu nema, dakle, prijekida ni sukoba, kao s epskom preoblikom mitske predaje, nego postoji nastav-

---

[35] Ako se s time usporedi Hērakleitov Fr. 94 (ili 3b), i ako se u njem Δίκη shvati kao Zora, poput Uṣas / Ἠώς (njene su pratilje ovdje Ἐρινύες koje u grčkoj predaji čuvaju zakletvu, zavjet ili zadanu riječ – u vedskoj se tradiciji često naglašuje kako bogovi drže svoje zavjete (vrata), dok Hēsiod (Theog. 400) kaže da se zaklinju Stygom), a Zora »ne promašuje smjere« nego »slijedi put pravde / istine« i predviđa put Sunca – a u Hellēna je kao Δίκη »Pravda« mogla postati još vezanija uz čuvarice zakletve ili zavjeta – onda se možemo iznenaditi kakvu nam prastaru mitsku formulu filozof tu vjerojatno čuva.

[36] Usp. Matasović (1996.), str. 165, i širi vrlo sadržajan prikaz indoeuropeističkoga konteksta str. 164–172. Dalji izvod o naravi i podrijetlu božice može se naći u ovoj knjizi u idućoj raspravi *Parmenid i Uddālaka. O prvim svjedočanstvima ontologije u Helladi i Indiji.*

ljanje, kontinuitet, mišljenja koje se od mitskoga uvida, od intuitivnoga mišljenja, koje je sintetičko i usmjereno na zahvaćanje cjeline, postupno mijenja u logičko obrazlaganje, u intelektualno i argumentativno mišljenje, koje je analitičko i usmjereno na provjeru sustava odnosa između posebnih predmeta misli.

KAKO SU ÉPOS I LÓGOS PREOBLIČAVALI MŶTHON?

Nakon prethodnih primjera mogu se pokušati usporedno nabrojati neke osobine hijeratskoga mitskoga pjesništva, aristokratskoga epskoga pjesništva i filozofskoga logičkoga raspravljanja i obrazlaganja (Tablica 2).

HIJERATSKO / MITSKO PJESNIŠTVO	ARISTOKRATSKO / EPSKO PJESNIŠTVO	FILOZOFSKO / LOGIČKO RASPRAVLJANJE
Različite metafore - naglasak na denotaciji (imena) - zagonetno	Različite osobe - naglasak na liku / junaku (različitom po imenu) - zorno, jasno	Različiti pojmovi - naglasak na sadržaju, određenju / definiciji - izričito, razumski jasno
Spekulativno, nevidljivo dočarano slikovitim	Plastično, vidljivo i slikovito	Spekulativno, neosjetilno se objašnjava razumski / umski
Niti antropomorfno, niti teriomorfno u doslovnome smislu – intuitivno shvaćanje	Antropomorfiziranje, dramatizacija – predodžbeno shvaćanje	Racionaliziranje, opojmovljavanje – intelektualno shvaćanje
Rodoslovlje kao metafora radi povezivanja predočaba / pojmova	Rodoslovlje u doslovnome smislu	Nema rodoslovlja, povezivanje pojmova

HIJERATSKO / MITSKO PJESNIŠTVO	ARISTOKRATSKO / EPSKO PJESNIŠTVO	FILOZOFSKO / LOGIČKO RASPRAVLJANJE
Opći božanski značaji	Pojedinačni značaji junaka	Opći i razlikovni pojmovi
Vječni, kružni tokovi zbivanja u svijetu	Povijesni / pripovijesni prolazni događaji i radnja pjesme / pripovijesti	Vječni zakoni, objašnjavanje promjenljivoga stalnime
Unutrašnji odnosi među nevidljivim (božanskim) bićima i snagama	Odnosi među likovima / junacima radnje	Odnosi među pojmovima (idejama) i zakonitostima iza pojavnosti
Kazuje se u obredima i na pjesničkim natjecanjima	Kazuje se na svetkovinama, natjecanjima i u razdobljima dokolice	Kazuje se u filozofskim raspravama / dijalozima
Svrha: utjecati na bogove, poticati dio slušateljstva na otvorenost spoznaji i nevidljivoj zbilji	Svrha: hvaliti junake, utjecati na slušateljstvo uzorima	Svrha: tražiti spoznaju istine, navoditi druge na spoznaju, poticati djelovanje u skladu sa spoznajom dobra

Iz ovoga pregleda moglo bi postati jasnije zašto su filozofi poput Hērakleita i Platōna ujedno i prihvaćali mitologiju kao izvor sadržaja i primjera i odbacivali ju kao neprimjeren pristup spoznaji, bogovima i etici. Ono što je pritom zapravo epska prerada mita ima u mitologiji književnu vrijednost, ali nema spoznajnu, ne pridonosi valjanu shvaćanju ni istine, ni nevidljivoga svijeta, ni Boga ni bogova, ni duše, ni svijeta, ni dobra, pa stoga ni etičkih i praktičkih načela. Filozofska rasprava u više je pogleda bliža natjecanju u mitskome pjesništvu, negoli natjecanju u epskome kazivanju, mitskoj težnji za spoznajom zagonetne istine,

negoli epskomu pripovijedanju radnje i doživljaja junaka. Stoga su mit i filozofski log u mnogo pogleda bliži negoli mit i ep ili nego log i ep. To se do sada previđalo jer se razlika između mita i epa prikrila time što ih u hellēnskoj kulturi nalazimo pomiješane u mitologiji, naime time što su nam se sačuvale samo epske preradbe mitske građe, samo mitovi u tragovima skriveni u pripovijednome tkanju mitologije u epskome tekstu.

Mŷthos, épos i lógos

A da ovaj izvod nije slobodno moderno tumačenje tih odnosa, nego da su tih odnosa mogli biti svjesni i hellēnski filozofi, mogu potvrditi još i riječi prvoga filozofa s kojim nekako završuje prisnost filozofa s mitskom predajom, ali kojemu je još odnos između filozofije i mita bio začudno jasan. Aristotel, naime, raspravljajući o tome što je teoretička znanost o počelima i uzrocima, kaže ovako (Metaphysica A 982b12–20):

> Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περί τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ <τὰ> ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ πάντος γενέσεως. ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν. ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων)· ὥστ' εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερὸν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν.

»Jer zbog čuđenja (divljenja) ljudi i sada počinju tražiti mudrost kao što su i isprva počinjali, začudivši se najprvo bliskima od neobičnih stvari, a zatim pomalo tako napredujući zaustavivši se u nedoumici nad većima kao nad mijenama Mjeseca, nad [mijenama u svezi sa] Suncem i zvijezdama i nad postankom svemira. A tko stoji u nedoumici i čudi se, taj misli da ne zna (zbog toga je i mytholjubac (φιλόμυθος) na neki način mudroljubac (φιλόσοφος, filozof): jer myth se sastoji od [zagonetnih] čudesa)! Tako da je, ako su, da izbjegnu neznanju, stali tražiti mudrost, bjelodano da su išli za istraživanjem radi spoznaje, a ne radi neke koristi«

Kada pomoću poredbene filologije bolje rekonstruiramo izvorni značaj mita, vidimo da je log, ili da su logika i filozofija, bliže mitu nego mitologiji, odnosno bliže mitu nego epu i epskoj preradbi mitova. To otvara mnoge jasnije poglede na mitske izričaje, a isto tako i na filozofiju, osobito na hellēnsku filozofiju od Thala do Platōna, a zatim i na svu potomnju filozofiju koja se na prve hellēnske mislioce (predsōkratovce) i Platōna nadovezuje sve do danas.

To nam otvara oči i za to da prepoznamo zašto je filozofsko mišljenje bilo moguće već i u »tamna« mitska vremena, najmanje od kasnoga indoeuropskoga razdoblja, na što upućuju neke inače neobjašnjive podudarnosti između najstarije potvrđene hellēnske i indijske filozofske misli i nazivlja kojom se one izražuju, na primjer podudarnosti između Parmenida i Uddālake.

ALLEN, Thomas W. (1912., s ispravcima 1946., pretis. 1978.), krit. izd. *Homeri Opera. Tomus V Hymnos, Cyclum, Fragmenta, Margiten, Batrachomyomachiam, Vitas continens*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

AUFRECHT, Theodor (1877., ^{3}1955.), izd. *Die Hymnen des Ṛgveda*. I–II: Erster Teil, Maṇḍala I–VI; Zweiter Teil, Maṇḍala VII–X nebst Beigaben. Dritte Auflage. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

BURNET, Ioannes (1901., 1964.), krit. izd. *Platonis Opera. Tomvs II Tetralogias III-IV continens*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

DIELS, Hermann – KRANZ, Walther (^{6}1951., pretis. 1996.), krit. izd. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, I–III. Zürich: Weidmann.

EVELYN-WHITE, Hugh G. (1914., pretisak 1970.), prev. *Hesiod. The Homeric Hymns and Homerica*. London: William Heinemann ltd. / Cambridge, MA: Harvard University Press.

FOWLER, Harold North (1914., 1995.), izd. i prijev. *Plato. Euthyphro· Apology· Crito· Phaedo· Phaedrus. With Engl. translation*. Cambridge MA: Harvard University Press: The Loeb Classical Library.

FRAZER, Sir James George (1921.), prijev. *Apollodorus. The Library*. 2 sveska. London: William Heinemann / New York: G. P. Putnam's sons.

FRISK, Hjalmar (1973.). *Griechisches etymologisches Wörterbuch* I–III. Heidelberg: Carl Winter.

GLUHAK, Alemko (1993.). *Hrvatski etimološki rječnik.* Zagreb: August Cesarec.

JAEGER, Werner (1957.) [1969.], krit. izd. *Aristotelis Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit. W. J. Oxford: E typographeo clarendoniano.

JEŽIĆ, Ljudevit Fran (2012.). »Oganj u vodi kao indoeuropska mitska tema«. Zagreb. *Književna smotra* 2012 / 166 (4), str. 81–90.

JEŽIĆ, Mislav (1987.). *Ṛgvedski himni. Izvori indijske kulture i indoeuropsko nasljeđe.* Zagreb: Globus.

—— (1989.). *Ṛgvedske upaniṣadi. Aitareya. Kauṣītaki. Bāṣkalamantra.* Zagreb: Matica hrvatska.

—— (2011.). »Kṛṣṇa podiže goru Govardhanu : Pobjeđuje li to Veles Peruna u indijskoj predaji?« *Studia mythologica Slavica. Supplementa. Supplementum 4 : Perunovo koplje,* ur. Andrej Pleterski, Tomo Vinšćak, Ljubljana, str. 99–107.

—— (1992., 2016.). »Parmenid i Uddālaka. O prvim svjedočanstvima ontologije u Helladi i Indiji«. U ovome izboru rasprava.

KATIČIĆ, Radoslav (2008.). *Božanski boj*, Zagreb: Ibis grafika – Katedra Čakavskoga sabora Općine Mošćenička Draga – Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.

——— (2010.). *Zeleni lug*, Zagreb: Ibis grafika – Matica hrvatska.

——— (2011.). *Gazdarica na vratima*, Zagreb: Ibis grafika – Matica hrvatska.

MATASOVIĆ, Ranko (1996.). *A Theory of Textual Reconstruction in Indo-European Linguistics*, Frankfurt am Main i dr.: Peter Lang.

——— (2000.). *Kultura i književnost Hetita*, Zagreb: Matica hrvatska.

MAYRHOFER, Manfred, Bd. 1–4 (1956., 1963., 1976., 1980.). *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Wiesbaden: Carl Winter.

MIKECIN, Igor (2013.), izd. i prijev. *Heraklit*, Zagreb: Matica hrvatska.

MONRO, David B. – ALLEN, Thomas W. (1902., ^{3}1920., pretis. 1976.), krit. izd. *Homeri opera. Tomus I Iliadis libros I-XII continens*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

NAGY, Gregory (1996.). *Homeric Questions*. Austin: University of Texas Press.

NOOTEN, Barend A. van – HOLLAND, Gary (1994.), izd. *Rig Veda. A metrically restored text with an introduction and notes*. Cambridge MA: Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University Press.

SOLMSEN, Friedrich (1970., pretisak 1981.), krit. izd. *Theogonia. Opera et dies. Scvtvm*; Merkelbach, R. – West, M. L., krit. izd. *Fragmenta selecta*. Oxonii: E typographeo Clarendoniano.

VASMER, Max – Trubačev, O. N. (1986.). *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka* I–IV, Moskva: Progress.

WATKINS, Calvert (1995.), *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics.* New York – Oxford: Oxford University Press.

WILSON, Horace Hayman (izd. Nag Publishers 1980.), izd. i prijev. *The Viṣṇu Purāṇa. Text in Devanagari, English translation, Notes verse-wise.* Delhi: Nag Publishers.

WITZEL, Michael (2012.). *The Origins of the World's Mythologies*, Oxford – New York i dr.: Oxford University Press.

II

Parmenid i Uddālaka

O PRVIM SVJEDOČANSTVIMA
ONTOLOGIJE U HELLADI I INDIJI

Parmenidovo je mjesto u povijesti hellēnske i europske filozofije znatno i jasno. On se u prikazima povijesti filozofije javlja kao začetnik ontologije, središnje discipline metafizike, odnosno klasične zapadne prve filozofije.

Usredotočio se je na pitanja mišljivosti i iskažljivosti istine. U svojem je izlaganju »istinitoga uvjerenja« (πίστις ἀληθής) slijedio neka logička načela, načela misaone »nužde« (ἀνάγκη, χρεών), načelo istovjetnosti, načelo neproturječnosti, načela dakle koja su u oprjeci s nadahnutim paradoksalnim i dijalektičkim načinom izlaganja u Anaximandra ili Hērakleita, njegovih prethodnika. S druge

je strane, doduše, naveo raspravu i na niz novih paradoksa, kakvima se je osobito bavio Zēnōn, a koje odražuje i Platōnov dijalog *Parmenid.* Ipak smatram da se u njegovu djelu može razaznati klica razlike između metoda koje je kasnije Aristotel opisao u zbirci *Organon* pod nazivima *Topica* i *Analytica.*

U Parmenida ta razlika nije obrađena kao razlika među metodama, nego kao spoznajno-teoretička razlika između dviju vrsta znanja ili »dvaju putova« zahvaćanja: »istinitoga uvjerenja« ili »nepotresenoga srca dobro zaokružene istine« (ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ) i »mnjenja smrtnika« (βροτῶν δόξαι). A te su dvije vrste spoznaje povezane s dvjema vrstama opstojanja – bitkom i bivanjem.

Na »putu kako jest« stoje znaci (Fr. 8,1–3) kako je suće neroñeno (ἀγένητον) i nepropadno (ἀνώλεθρον), kako (Fr. 8, 29–31):

> ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
> χοὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
> πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει.
>
> »Isto u istom ostajuć suće pri sebi leži,
> tako ostaje stalno stojeć, snažna ga Nužda
> meñe u uzama drži, koja ga uokol steže.«

A na drugom »putu« »smrtnici« nadjenuše imena dvama likovima od kojih svaki isključuje drugi (Fr. 8, 55–59):

> τἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
> χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
> ἤπιον ὄν, μέγ' [ἀραιὸν] ἐλαφρόν, ἑωυτῷ πάντοσε
> τωὐτόν,

τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό
τἀντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

Parmenid i Uddālaka

»Oprjekama razlučiše lik i znakove djenu
jedno odvojiv od drugog: ovdje aithersku vatru
plama, blagu, prelaku, sebi posvuda istu,
ali neistu drugom, a ondje i ono pri sebi,
oprjeku, besplamnu noćcu, pregusti lik i težak.«

Taj put smrtnika vodi nas kroza svijet razlike, oprjeka i dvojstva. Obuhvatna slika toga svijeta sažeta je u Fr. 12 koji opisuje svijet i usud ili udjel smrtnika u njemu:

αἱ γὰρ στεινότεραι [sc. στεφάναι] πλῆνται πυρὸς ἀκρήτοιο,
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετά δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα·
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ
πάντα γὰρ ⟨ἥ⟩ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

»Uži [vijenci] ispunjeni neizmiješanom su vatrom,
gornji pak noću, posrijedi se pušta udio vatre,
a u sredini tog je božanstvo što krmani svime.
Ova posvema vlada općenjem, rađanjem groznim,
šaljući muškomu žensko da opće, i obratno opet
muško ženskomu.«

Vatreni vijenci ili pojasi mogli bi biti: jedan pod zemljom i drugi pod nebesima, a gornji vijenci ispunjeni noću mogli bi biti: površina zemlje i čvrsti nebeski svod. U sredini između dvaju zemaljskih i dvaju nebeskih vijenaca, tj. iz-

među površine zemlje i vijenca pod nebesima, moglo bi se kretati Sunce. Tu bi boravila i boginja.[1]

Kako god točno bilo s tim svemirskim okvirom, on je ustrojen od oprjeka: svjetla i noći, onoga što je gore i onoga što je dolje, onoga što je u sredini i što je uokolo. A u njem se javlja i nova oprjeka muškoga i ženskoga, koja je od životne i sudbinske znatnosti za sva (mikrokozmička) živa bića jer od nje proizlaze »grozno rađanje« i grozno postajanje (στυγερὸς τόκος, γένεσις), kao što sav svemir (makrokozam, nebo) proizlazi iz bivanja (φῦν / φύσις).

Istinito je uvjerenje tako povezano sa sućem (s time što jest) i bitkom (s time da to jest), a mnjenja smrtnika s bivanjem, postajanjem i rađanjem.

Dva glavna dijela Parmenidove pjesme u heksametrima Περὶ φύσεως »O prirodi« posvećena su tim dvjema vrstama opstojanja. Moglo se činiti da je Parmenid jonsku fiziologiju, znanje o prirodi, o svijetu postajanja, podredio svojoj ontologiji, znanju o sućem.

* * *

Tima dvama glavnim dijelovima pjesme prethodi zanimljiv proemij koji opisuje pjesnikovo putovanje do kruga boginje Pravde (Fr. 1, 1-10) koja drži »dvotvorne ključe« vratiju putova Noći i Dana (11-14):

> ἵπποι ταί με φέρουσιν ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι
> πέμπον, ἐπεί μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
> δαίμονος,[2] ἣ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα·

---

[1] V. Diels-Kranz (1996.), I: 242, i tu navedenu literaturu.

[2] Sextus, Proclus: odnosi se na Pravdu, boginju koja ima visoke dvari, Ὑψιπύλη, v. st. 11; Stein, Wilamowitz emend. δαίμονες, pretpostavljaju da

τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
ἅρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδόν ἡγεμόνευον.
ἄξων δ' ἐν χνοίῃσιν ἵει σύριγγος αὐτήν
αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν) ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός
εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.
ἔνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κελεύθων,
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.

Parmenid i Uddālaka

»Kobile, koje me nose koliko mi srce poželi,
vožahu, kad na glasovit me put k božanstvu pođu
voditi, kroz sve što gradove nosi čovjeka znalca:
tud me ponesu, tud me mnogozrive kobile kola
vukući nošahu dokle djevojke vođahu putom.
Pušta sred glavčina speta osovina siringe jeku,
zažarena (ta, naime, dvama je sapeta oblim
obručima sa obje strane) kad pohrle vesti
djevojke Hēliade, napustivši stanove Noći,
k svjetlu, pošto odgrnuše previjese s glava.
Ondje su vrata putova Noći i Dana,
ozgo ih nadvraće, ozdo prag uokviruje kamen,
same pak, aitherske, ispunjene su dvarima veljim:
za njih dvotvorne ključe drži mnogotrudna Pravda.«

Zanimljivo je da Sext Empeirik tumači kobile kao sliku nagona, djevojke kao osjetila, Hēliade kao viđenja, a Pravdu s ključevima kao razum s valjanim pojmovima.

---

bi se odnosilo na Hēliade; no to je *lectio facilior.*

Takvu sliku konjske zaprege rabi i Platōn u *Phaidru* 246a6 — 246b4.

Hellada i Indija II.

Još je zanimljivije, međutim, da neke staroindijske upaniṣadi, kao pouka Yame, boga smrti i pravde, Naciketasu, potomku (KaU 1, 1.9: sinu ili unuku?) Uddālake Āruṇia, u *Kaṭha-upaniṣadi* 1, 3. 3-6, 9 mogu poslužiti kao dijelom podrobniji komentar spomenutim odjeljcima u Parmenida i Platōna negoli Sext:

ātmānaṃ rathinaṃ viddhi śarīraṃ ratham eva tu / buddhiṃ tu sārathiṃ viddhi manaḥ pragraham eva ca //3//	3. Sopstvo junak u kolima, kola su tijelo, moraš znat. Budnost mu je uzdodrža, a razbor, moraš znat, vođica.
indriyāṇi hayān āhur viṣayāṃs teṣu gocarān / ātmendriyamanoyuktam bhoktety āhur manīṣinaḥ //4//	4. Sjetila zovu konjima, predmeti su im pasišta. Tko sopstvom spregne sjetila, razbor – taj, vele, uživa.
yas tv avijñānavān bhavaty ayuktena manasā sadā / tasyendriyāṇy avaśyāni duṣṭāśvā iva sārathеḥ //5//	5. Tko je bez razaznavanja, a razbor vijek mu nespregnut, tom su sjetila nehotna ko zli konji uzdodrži.
yas tu vijñānavān bhavati yuktena manasā sadā / tasyendriyāṇi vaśyāni sadaśvā iva sārathеḥ //6//	6. Tko vlada razaznavanjem, a razbor mu je spregnut vijek, tomu su hotna sjetila – dobri konji uzdodrži.

vijñānasārathir yas tu manaḥpragrahavān naraḥ / so 'dhvanaḥ pāram āpnoti tad viṣṇoḥ paramaṃ padam //9//	9. Razaznaja uzdodrža, a razbor kom je vođica, na onaj stiže puta kraj gdje Viṣṇuov je višnji raj.	*Parmenid i Uddālaka*

Nazivak *indriyāṇi* označuje u staroindijskome nazivlju zapravo i osjetila - *jñānendriyāṇi* - i pokretala, činila - *karmendriyāṇi*. Takva su »hotna, volji podložna« pokretala vođena sjetilima, kao hotni konji vođeni djevojkama - u onoga kojemu je razbor uvijek spregnut (KaṭhU. I 3, 6) - nosila i vodila Parmenida kao »čovjeka znalca« - dakle takva kakav vlada razaznavanjem - putom k božanstvu. Zove ih kobilama i djevojkama Hēliadama jer su ὁρμή, ὄρεξις »nagon, pokretalo«, kao i αἴσθησις »osjetilo«, ženskoga roda u grčkome. A jer je on takav, te ga hotne kobile nose »koliko mu srce poželi«.

U *Kaṭha-upaniṣadi* bog preminulih Yama (koji je i bog pravde Dharma) poučava Naciketasa kako se izbaviti od ponovne smrti, odnosno kako postići bessmrtnost. To se postiže duhovnom spregom za života kakvu opisuju kitice 3-6. Na to da se radi o pitanju sudbine nakon smrti, upućuje i spomen Viṣṇuove najviše stope, ili Viṣṇuova raja u kitici 9. Vidjet ćemo da i usporednica iz *Kauṣītaki-upaniṣadi* upućuje na put duše kolima u nebo nakon smrti. Što to govori o Parmenidovu putu do boginje? Tko je ta boginja?

Ona je Δίκη »Pravda«, no etimološki i »Pravac, Smjer« koji »se kaže / pokazuje«, grč. δεικ-νυ-ται. Na staroindoarijskom taj glagol glasi *diś-ya-te*, a imenica, vedski, *diś* i, poslijevedski, *diśā* f. (posve podudarno sa Δίκη), znači »smjer«. Prvi i glavni je smjer istok, slijede (dok se obredno

čovjek okreće nadesno, *pradakṣiṇena*) jug, zapad i sjever. Moglo bi se reći da je istok »Pravac« iz kojeg dolaze Zora, Sunce i dan kroz »vrata putova Dana i Noći« (Parmenid 1.11: πύλαι Νυκτὸς καὶ Ἡματος... κελεύθων). U *Ṛksaṃhiti* 1, 113.3-4 boginja koja otvara takva vrata jest Uṣas »Zora«, koja se tu javlja i u paru sa sestrom Noći kao *náktā-uṣásā* (prvi dio podudaran sa Νυκτός):

samānó ádhvā svásaroḥ anantás
tám anyányā carato devāśiṣṭe /
ná methete ná tasthatuḥ suméke
náktoṣāsā sámanasā vírūpe //3//

3. Zajedničkim beskrajnim putom sestre
idu jedna za drugom, bog ih uči.
Ne sreću se, ne staju, dobro grabeć,
sumisle, a razlike
Noć i Zora.

bhāsvatī nayitrī sūnr̥tānām áceti citrā ví dúro na āvaḥ /
prārpyā jágat ví u no rāyó akhyad
uṣā ajigar bhúvanāni víśvā //4//

4. Sjajna vodilja
ljepojùnačnicā
granu nam zorna, rastvori nam dvari.
Živ svijet pokrenuv, blaga nam obasjav,
probudi Zora bića svekolika.

Tu je ona boginja (novogodišnja) Zora koja vodi novomjesečne Zore, što se zagonetno nazivaju »ljepojunačnice« (*sūnr̥tā*),[3] ona rastvara dvari (noći i zora) i budi sva bića. Put je zajednički njoj i sestri njenoj Noći, ali se ne sreću,

[3] Ježić (1993.).

složne su u misli, a oprječne u liku. Na tome su putu dvari koje ona jutrom otvara.[4]

Parmenid i Uddālaka

U Parmenida nalazimo djevojke Hēliade »Sunčeve kćeri«, koje napuštaju domove noći, kao i novomjesečne Zore u vedskome himnu. U *Ṛksaṃhiti* su izrazi *Divó duhitā́* »kći Neba« i *Súriasya duhitā́* »kći Sunčeva« jednoznačni pridjevci Zore ili Zórā. Takve će očito biti i Hēliade, iako mogu imati uz to i preneseno, alegorijsko značenje. Zore, naravno, i prethode jedna drugoj, pa i novogodišnjoj Zori, a i slijede jedna za drugom, pa i za njom.

Boginja Δίκη, kojoj se ime može doslovnije prevesti i kao »Pravica«, izvorno mora da je boginja Zora, no mogla se stati shvaćati kao boginja Pravde stoga što se za Zoru, kako nam još svjedoči *Ṛksaṃhitā*, pjevalo da je *ṛ́tāvarī* »pravedna, pravdovita«, i što se je njen put vjerojatno u Indoeuropljana, kako to svjedoče Indoarijci i Iranci, nazivao »putom pravde (ili istine)« ved. *ṛ́tásya pánthās* (N.), av. *aṣ̌ahyā paϑō* (G.). Na tome putu ona *ná díśo mināti* »ne promašuje (ili: ne umanjuje) smjerove / pravce« (sjever, jug, istok, zapad) (RS 1, 124.3; 5, 80.4) , tj. točno predviđa Sunčevu putanju (usp. RS 3, 30.12).[5] Vjerojatno je stoga ona u Hellēna mogla metonimijom postati i Δίκη »Pravda«, no dubinski etimološki i »Pravac, Smjer« koji »se kaže / pokazuje« δεικ-νυ-ται. Na vedskome se naime, kako je kazano, imenica *diś*, i poslije-

---

[4] O boginji Zori: Ježić (1987.), str. 178-183, 187-195; izvrstan prikaz indoeuropeističkih poveznica, uključujući i Parmenidov spjev: Matasović (1996.), str. 164-172; o srodnoj balto-slavenskoj boginji koja otvara dvari: Katičić (2011.), str. 16-22, 28, 48, 145 i d.

[5] Ako se s time usporedi Hērakleitov Fr. 94 (ili 3b), i ako se u njem Δίκη shvati kao Zora, poput Uṣas / Ἠώς, a Zora »ne promašuje smjere« nego »slijedi put pravde / istine« i predviđa putanju Sunca (RS 3, 30.12), onda se možemo iznenaditi kakvu nam prastaru mitsku formulu filozof tu čuva.

vedski, *diśā* f. (posve podudarna sa Δίκη), koja znači »smjer, pravac«, usko se povezuje sa Zorom, Uṣas. Riječ *ṛtá* ili (podudarno u iranskome glasovnome liku) *aša* znači i »istina« i »pravda«; zamjenljiva je u određenim vedskim kontekstima riječju *satya* »istina«, u drugima riječju *dharman* »pravda«. A i u Parmenida se njen put zove ἀληθής / ἐτήτυμος... ὁδός »istiniti / pravi put« (Fr. 8.17-18).[6]

Boginja Zora u *Ṛ̊ksaṃhiti* blisko je vezana s boginjom Riječju *Vāc*, a time i s pjesništvom. U Hellēna pjesnike nadahnjuje Musa, Μοῦσα, i zazivlju ju na početku pjesama u proemiju da im »pjeva« ono što će oni kazivati. No Musu i nazivlju θυγάτηρ Διός, na primjer na početku Odysseije, posve podudarno s vedskim *Divó duhitā́* »kći Neba«, a to gotovo sigurno znači da je ime Musa osamostaljeni nekadašnji epitet boginje Zore. Ako to pretpostavimo, onda ne čudi da Δίκη, pod čijim se imenom krije nekadašnja boginja Zora, kao božica pjesništva i pamćenja Musa pjeva pjesniku Parmenidu pouku koju treba naučiti, upamtiti i prenesti onima koje će poučavati!

Ako pogledamo koliko u tome kontekstu ima ne samo podudarna sadržaja, nego i podudarnih izraza istoga praindoeuropskoga podrijetla, mogli bismo se iznenaditi iz kakve nam starine progovara Parmenidova boginja Pravica kad znamo da je ona i Zora i Musa. Vedskoj boginji Uṣas odgovara hellēnska Ἠώς i latinska Aurora, kojima se imena svode na indoeuropsko *H_2(e)usōs-. Ona se naziva θυγάτηρ Διός, posve podudarno s vedskim *Divó duhitā́* »kći Neba«, što se svodi na indoeuropsko *$d^hugH_2tēr$ diwos. Može se zvati i *Sū́riasya duhitā́* »kći Sunčeva«, što sadržajno

---

[6] Matasović (1996.), str. 165, i širi vrlo vrijedan prikaz indoeuropeističkoga konteksta str. 164-172.

odgovara nazivu Hēliada Ἡλιάδες, dok se ime njihova otca boga Sunca u indoeuropskome svodi na *S(e)H_2w(e)l-yo-s (grč. Ἥέλιος, Ἥλιος). U Parmenida se pak boginja zove Δίκη, u vedskome se Uṣas često povezuje sa smjerovima, npr. u RS 1, 113.19 *ná díśo minā́ti* »ne umanjuje smjerove« dok *ṛ́tasya pánthām ánu eti sādhú* »ravno slijedi put pravde (istine)«; oboje se svodi na indoeuropski korijen *diḱ »pokazivati; nom. f. smjer, pravac«. Vedski pjesnici češće mole za »pamet, mudrost« *medhā́*, baš kao i za »slavu« *śravas*, a hellēnski zazivaju mudru boginju Musu koja će reći što će oni kazivati. Ime Μοῦσα izvodi se iz indoeuropskoga korijena *men- »misliti, mniti«: moguće je da se izvodi iz *μοντια, od ie. *montyeH_2 (dakle, nečega kao *mens, mentis*),[7] ili, što mi se čini semantički vjerojatnijim, iz *μονθια,[8] od ie. *mon-d^hH_1-yeH_2. Naime, u drugome se slučaju može etimološki povezati s vedskime *medhā*, avestičkime *mazdā* »mudrost, stavljanje u pamet« (u avestičkome i nomen agentis: »mudri, koji stavlja u pamet« kao ime vrhovnoga boga Ahure Mazde), od *mn̥s-d^heH_1, što je srodno s grčkim glagolom μανθάνω »učiti, spoznavati«, imenicom μενθήρη »mišljenje, skrb« i hrvatskim (slavenskim) pridjevom »mudar«.[9] Tada bi izvorno značenje imena Musa bilo »ona koja ima veze sa stavljanjem u pamet, upamćivanjem« ili »ona koja nešto stavlja u pamet«. U tome slučaju nemamo potvrđeno takvo ime za Zoru u vedskome, iranskome i drugdje, ali imamo potvrđenu složenu apstraktnu imenicu sa značenjem »mudrost, stavljanje u pamet« (i nomen agentis

Parmenid i Uddālaka

---

[7] Matasović (1996.), str. 169.

[8] Usp. Frisk, Hjalmar (1973.). *Griechisches etymologisches Wörterbuch* I-III, Heidelberg: Carl Winter: II 261 s. v. μοῦσα (i II 171 s. v. μανθάνω).

[9] Vasmer, Max – Trubačev, O. N. (1986.). *Etimologičeskij slovarʹ russkogo jazyka* I-IV, Moskva: Progress: II 670 s. v. *múdryj*.

»mudri, koji stavlja u pamet«) iz kakve bi se (tj. njoj srodne) pragrčki atribut boginje Zore vjerojatno mogao izvoditi. A taj atribut označuje onu koja ima dar za koji vedski pjesnici žarko mole, uz slavu koja za tim darom vjerojatno slijedi.

* * *

Prije no što ogledamo kakav je ono bio »put« na koji su pjesnika vodile djevojke, razmotrimo osnovni sadržaj dvaju glavnih dijelova Parmenidova pjesmotvora.

A) Prvi se dio pjesme bavi uvidima u narav sućega, koje mislilac potkrjepljuje razlozima koji se po svojoj koherentnosti približavaju kasnijemu logičkom postupku iako su izraženi kićenim, gotovo retoričkim stilom, npr. (Fr. 8, 5-15):

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ
πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὐδ' ἐκ μή ἐόντος ἐάσσω
φάσθαι σ' ουδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῦν;
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί.
οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδῃσιν,
ἀλλ' ἔχει·

»Niti bje kada nit bit će, jer sve je ujedno sada,
jedno, neprekidno, kakav bo postanak tražit ćeš
njemu?
Kako, odakle izraslo? Nit iz nesućeg puštam
kazat ti niti misliti; kažljivo, mišljivo nije

to kako nije. A koja bi nužda nagnat ga mogla
kasnije ili prije postati počev od ničeg?
Tako, ili je nužno da posve jest, ili ga nema.
Nit će pustiti kad iz nesućeg uvjerljiva sila
što da po sebi postane; stoga niti je postat
niti propasti pustila Pravda slabaviv negve,
nego drži.«

Parmenid i Uddālaka

Tomu obrazlaganju u biti je posve usporedna, iako mnogo kraća, pouka brahmanskoga učitelja Uddālake Āruṇia svojemu sinu Śvetaketuu u *Chāndogya-upaniṣadi* 6, 2.1–2:[10]

sad eva, saumya, idam agra
āsīd ekam evādvitīyam.
taddhaika āhur: asad
evedam agra āsīd ekam
advitīyam, tasmād
asataḥ saj jāyata.

»Ovo, mileni, u iskonu
bijaše upravo suće,
jedno, bez drugoga.
No neki su za to rekli:
'Ovo u iskonu bijaše
upravo nesuće, jedno,
bez drugoga. Iz toga
nesućega rodi se suće.'

kutas tu khalu, saumya,
evaṃ syāt iti hovāca.
katham asataḥ saj jāyeteti.
sat tv eva, saumya, idam
agra āsīd ekam evādvitīyam.

No odakle bi zapravo,
mileni, moglo tako
biti?« – reče. »Kako bi se
iz nesućega rodilo suće?
Nego ovo, mileni, u
iskonu bijaše upravo suće,
jedno, bez drugoga.«

U obama slučajevima suće, smatra se, ne može postati ili

[10] Usp. Martin L. West (1971.), str. 224.

roditi se iz nesućega. To nije mišljivo ni iskažljivo. Suće je jedno, bez drugoga (Uddālaka), ili jedno, neprekidno, ostajući isto u istome (Parmenid).

Nemišljivo je i neiskažljivo – zbog načela istovjetnosti i načela neproturječnosti – da bi se suće moglo odvojiti od svojega opstojanja. Zbog toga ono ne može ni postati ni propasti.

B) Parmenid je morao težiti tomu da dosegne istinu onkraj ovoga svijeta dvojstava. Zbog temeljnoga načela proizlaženja mnjenih dvojstava oprjeka iz jedinstva sućega, (iako nam ovakva tvrdnja nije sačuvana u Parmenida, možemo reći:) rođenje u ovome svijetu ne može se uistinu odvojiti od smrti. Stoga je rađanje grozno (στυγερός), kako tvrdi Fr. 12. Uostalom, iz istoga se korijena kao στυγερός izvodi i ime podzemne rijeke u svijetu mrtvih Styge Στύξ.

Ako istina ne pripada smrtnicima, kao što im pripadaju mnjenja, nego boginji, da li nam spoznaja istine donosi besmrtnost? Ako se suće ne može odvojiti od opstojanja, ima li još nešto, kako poučava boginja, što se ne može odvojiti od sućega? Ima, to je mišljenje (Fr. 3 i 8, 34-41):

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

»Tȁ, isto misliti jest i biti.«[11]

---

[11] Iako u načelu hellēnsku filozofiju odlikuje mišljenje u oprjeci podmeta i priroka (što možemo spoznati o nekome podmetu i što mu prirećí?), a novovjeku zapadnu filozofiju (do pozitivizma) mišljenje u oprjeci podmeta (spoznaje) i predmeta (što podmet svijesti može spoznati o predmetima spoznaje i o sebi?), ipak ovaj i idući fragment iz Parmenida mogu upozoriti na to da je u korijenu ontologije prisutan uvid (koji ima odraza do Aristotela, ali nije prevladavajući) koji je srodan utemeljujućemu uvidu

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα,
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

Parmenid i Uddālaka

»Isto je pako misliti i ono zbog čega se misli.
Nećeš, naime, bez sućeg, u kome je izrečeno,
mišljenja naći; jer ništo nije niti će biti
ino osim li sućeg jerbo ga Udjelja sveza
nekretno cijelo da bude. Stoga će biti tek ime
sve što nadjenu smrtnici vjerujuć istinno da je
te da postaje i da propada, jest i nije,
mjesto da mijenja stoga što pojavnu inači boju.«

Ništo se ne može misliti niti izreći mimo suće. Razdvajanje sućega i mišljenja izgleda nemišljivo i neiskažljivo. Smrt je nemišljiva. Da li nas onda mišljenje, kada spoznaje suće, oslobađa iz svijeta groznoga postajanja (rađanja i umiranja)?

U *Chāndogya-upaniṣadi* 6, 8-16 Uddālaka poučava Śvetaketua kako se bića izlučuju iz prvotnoga sućega (koje je *parā devatā* »višnje božanstvo«) i kako se na kraju uvraćaju u nj, te opet i opet o njem zaključuje:

---

novovjeke filozofije »Cogito, ergo sum.« u Descartesa i na njem utemeljenome »kopernikanskome obratu« u Kanta. Taj novovjeki obrat dijelom je i povratak u iskon filozofije. Zato je bilo moguće da stara indijska filozofija, koja taj iskon nije zaboravila, velikim dijelom bude u tome pogledu bliža novovjekoj filozofiji na Zapadu, nego kasnijoj antičkoj i srednjovjekoj.

sa ya eṣo 'ṇimā aitadātmyam idam sarvam, tat satyam, sa ātma. tat tvam asi, Śvetaketo, iti.	»Ono što je ta tančina, to je svemu ovomu sopstvenost. To je sućina (istina). To je sopstvo. Tu (odatle, u tome, tamo) si ti, Śvetaketu!«

Jesu li »mišljenje« (νοεῖν) u Parmenida i »sopstvo« (*ātman*), samorefleksija, odnošenje na sebe, u Uddālake jedno te isto ili nisu? Oboje se poistovjećuje s »onim zbog čega se misli«, s istinom, sa sućem. Dodajmo da se u Aristotela iz Parmenidova nasljeđa na vrhuncu njegove *Metafizike* (Metaph. Λ 7, 1072b 19-20) javlja stav: αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ »sebe samoga misli um prisvajajući predmet mišljenja«.[12]

* * *

U *Chāndogya-upaniṣadi* 6, 2.3-4 Uddālaka razlaže na prilično arhaičan način kako se bića izlučuju iz sućega:

tad aikṣata, bahu syām prajāyeyeti, tat tejo 'sr̥jata. tat teja aikṣata, bahu syām, prajāyeyeti, tad apo 'sr̥jata. tasmād yatra kva ca śocati svedate vā puruṣaḥ, tejasa eva tad adhy āpo jāyante.	»Ono (suće) zamišljaše: ›Neka budem mnogo, neka se narodim!‹ Te izlučivaše jaru. Ta jara zamišljaše: ›Neka budem mnoga, neka se narodim!‹ Te izlučivaše vode. (Stoga gdje god se čovjek žari ili poti, tu se iz jare rađaju vode.)[1]

[12] V. Aristotel (1992.). *Metafizika*. Tekst W Jaeger (1960.), Oxford. Predg. i prijev. Tomislav Ladan. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Tā āpa aikṣanta, bahvyaḥ syāma, prajāyemahīti, ta annam asr̥janta. tasmād yatra kva ca varṣati, tad eva bhūyiṣṭham annam bhavati, adbhya eva tad adhy annādyaṃ jāyate.	Te vode zamišljahu: »Neka budemo mnoge, neka se narodimo!« Te izlučivahu hranu. (Stoga gdje god kiši, tu biva preobilje hrane, tu se iz voda rađa hrana za jelo.[2])«	*Parmenid i Uddālaka*

[1] Primjeri poznatih slučajeva (ovdje: kada iz topline nastaje voda, ili od vode hrana) bitan su formalni dio poslije formaliziranoga tipa zaključka u staroindijskoj logici (*nyāya*). Taj je zaključak kombinacija dokaza i zaključka, a uz višu premisu (sličnu hipotetičkomu sudu) dodaje se primjer da zaključak ne bi bio samo formalno ispravan, nego i iskustveno potvrđen. Uddālakino obrazlaganje već ima prepoznatljive elemente takva zaključka.

[2] Dosl. »jelaštvo hrane«.

Tako se iz sućega izlučuje vatra (jara), iz vatre vode, iz voda hrana.

Śaṅkarācārya, glasoviti filozof i najutjecajniji tumač upaniṣadi, tumači u svojem komentaru uz to mjesto »hranu« kao »zemlju«. To se slaže s tekstom koji slijedi utoliko što se u njem hrani pripisuje crna boja, boja plodne zemlje, dok se vatri pripisuje crvena, a vodama bijela boja. Ako je to točno, tada se tu spominju tri česti, elementa, ali se treći, zemlja, nazivlje po svojem svojstvu hraniteljice. (Jedno značenje u takvu tekstu ne isključuje drugo: radi se o hrani, ali vjerojatno i o zemlji.)

U Parmenida, kako je već i navedeno (Fr. 8, 55-59), u Fr. 8 i 9 prvo se nakon jedinstva sućega spominje dvojstvo svjetla ili vatre i noći. Ta oprjeka nije neslična bojama (dviju) česti u Uddālake, pogotovo ako se jedan vijenac noći u Fr. 12 shvati kao površina zemlje (kojoj je srodna »površina neba«).

Hellada i Indija II.

Još bliže k poredbi prilazimo ako izraz τραφέντα na kraju sačuvanoga niza Parmenidovih ulomaka, u Fr. 19, koji se obično prevodi nemarno ili u prenesenom smislu, shvatimo doslovnije i točnije:

> οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι
> καὶ μετέπειτ' **ἀπὸ** τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
> τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ.

> »Tako ta postaše bića po mnjenju, i sada jesu,
> zatim od ovog će *hranjena* svršiti opet.
> Njima pak ime nadjenuše ljudi za naznaku svakom.«

U arhajskom mišljenju, koje je još vrlo dobro i jasno potvrđeno u upaniṣadima, hrana pretpostavlja otajstvo života i smrti isto onako kako ga pretpostavlja i rađanje. Nije li takav stav sadržan i tu u Parmenida?

Zanimljivo je da i Parmenidova kozmologija ili fiziologija pokazuje podudarnosti s Uddālakinom. Podudarnosti pak u ontologiji toliko su znatne i dalekosežne da Uddālaku i Parmenida možemo smatrati najstarijim promišljateljima ontologije ili *sadvidye* u Indiji i u Helladi o kojima nam se i o čijim naukama predaja sačuvala. Ma koliko se razlikovala kasnija sudbina ontologije u kasnijoj indijskoj filozofiji od one u zapadnoj, Uddālaka bi se mogao smatrati u indijskoj predaji utemeljiteljem ontologije ili *sadvidye* koliko i Parmenid u hellēnskoj i zapadnoj filozofskoj predaji.

* * *

Ipak, jesu li oni utemeljitelji tako usporednih i podudarnih filozofskih nauka da ih valja smatrati osnivačima ontologije kao filozofske discipline, i to svakoga u svojoj sredini?

Odgovor na to pitanje ovisi o odgovoru na trostruko pitanje: treba li podudarnosti između Parmenida i Uddālake smatrati primjerom usporednih razvoja mišljenja u različitim sredinama uslijed jednorodnosti ljudskoga uma zbog koje mogu mislioci u raznim sredinama i vremenima doći (možda u podudarnim uvjetima) do istih misli, zaključaka i nauka? Ili se u tim podudarnostima mogu naslućivati neki uzajamni utjecaji između stare Indije i Hellade, i u kojem smjeru? Ili nam Parmenid i Uddālaka čuvaju odraze nekih starijih zajedničkih predaja iz ranijih indoeuropskih razdoblja, koje su naslijedili i Indoarijci i Hellēni?[13].

Parmenid i Uddālaka

Te se tri mogućnosti objašnjenja podudarnosti uzajamno ne moraju isključivati, mogu se i dopunjavati. Prva se najčešće zastupa kada se uoče slične podudarnosti kao

[13] Nakon prvoga objavljivanja mojega članka na engleskome (1992.) objavio je mađarski indolog Ferenc Ruzsa (2002.) članak sa zanimljivom tezom da se podudarnosti najbolje mogu objasniti pretpostavkom da je Parmenid putovao u Indiju i upoznao se s učenjem upaniṣadi. On također navodi spomenute tri mogućnosti tumačenja: kao primjer za prvo, standardno polazište da su takve podudarnosti potekle od usporednih interesa i analognih načina mišljenja u različitim kulturama navodi A. B. Keitha (1925.) i Hajimea Nakamuru (1975.); kao primjer drugoga polazišta da se radi o utjecaju jednoga auktora ili sredine na drugu navodi M. L. Westa (1971.); a kao primjer trećega polazišta da se radi o zajedničkome nasljeđu ili izvoru M. Ježića (1992.). Za moj članak kaže da je »an otherwise excellent article that points out many significant correspondences that usually avoid detection«, ali tezu odbacuje jer smatra da je nezamislivo da bi indoeuropska nomadska plemena razvila takve filozofske nazore i očuvala ih tisuće godina, kao i da je metodološki nevjerojatno da je ono po čem se naši mislioci razlikuju od svojih predšasnika naslijeđeno iz dublje starine (v. dalje Guthrie i Frauwallner). Osobno mislim da ipak postoje dobri razlozi i primjeri koji dokazuju da je to oboje, makar nam bilo teško zamisliti, ipak posve moguće. (V. dalje indoeuropske rekonstrukcije nazivlja i djelomičnu rekonstrukciju prvotnoga konteksta ontoloških nazora, koja ih izrazito uklapa u nomadski način života.)

ove, ona je najmanje zahtjevna. Druga izaziva znatiželju, ali su svjedočanstva o povijesnim vezama prije Alexandra Makedonskoga veoma štura. A za treću nisu nipošto dovoljne sadržajne podudarnosti, nego se traže i podudarnosti u izrazu; one moraju ktomu ukazivati na to da se ne radi o posudbi, nego o posebnim jezičnim preoblikama zajedničkoga nasljeđa riječi odnosno nazivaka.

U našem se slučaju na treću mogućnost najmanje misli jer se i Parmenid i Uddālaka smatraju velikim inovatorima. Tako W. K. C. Guthrie piše za Parmenida:

Presocratic philosophy is divided into two halves by the name of Parmenides. His exceptional powers of reasoning brought speculation about the origin and constitution of the universe to a halt, and caused it to make a fresh start on different lines.	»Predsōkratovska se filozofija Parmenidovim imenom dijeli u dvije polovine. Njegove izuzetne sposobnosti umovanja dovele su razmišljanja o podrijetlu i ustroju svemira do zastoja i izazvale da se ona ponovo pokrenu na novim osnovama.«[1]

[1] Guthrie (1962.–1978. / 1996.), na samome početku 2. sv., str. 1.

A o Uddālaki sudi Erich Frauwallner (doduše, s obzirom i na niz odlomaka koji ovdje nisu navođeni) ovako:

Parmenid i Uddālaka

Denn wenn dieser eine Text nicht erhalten geblieben wäre, würde niemand ähnliche Gedankengänge in dieser Zeit annehmen, oder auch vermuten.	»Da, naime, ovaj jedini tekst nije ostao sačuvan, nitko ne bi pretpostavio slične tokove misli u to vrijeme, ili ih čak ni slutio.«[1]

[1] Frauwallner (1953., 2003.), str. 57.

Pa ipak iznenađuje da i Parmenid i Uddālaka razlikuju spoznaju o sućem i mnjenja o onome što se rađa, i nazivlju ih podudarno. »Suće« je jedno, a mnoga su bića tek »nadijevanje imena«.

Pritom Parmenid suće zove τὸ ἐόν, a Uddālaka *sant-/sat-*. Oboje je particip prezenta glagola *H_1(e)s-, i svodi se na indoeuropsko *H_1(e)sont-/H_1s̥t-, kao i hrvatsko »suće« (staroslovjensko, ćirilometodsko: *sǫšteje*).

O nadijevanju imena Parmenid govori: σήματ' ἔθεντο »znakove djenu« (Fr. 8,55) i, još točnije, τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ »Njima pak ime nadjenuše ljudi za naznaku svakom« (Fr. 19, 3), a Uddālaka, doduše - kada sve pojave svodi na tri lika: jaru, vode i hranu (da bi njih kasnije, u ChU 6, 8 i d., sveo na »višnje božanstvo«, tj. suće), kaže: *vācārambhaṇaṃ vikāro* nāmadheyam, *trīṇi rūpāṇīty eva satyam* »preoblika je zahvat riječju, *nadijevanje imena*, a sućina (istina) jesu tri lika« (Chup. 6, 4). Oba se izraza svode na indoeuropsku frazu *H_3nom̥n̥ d^heH_1, čemu potpuno odgovara još i hrvatsko »(na)djenuti ime«.

Sućemu je oprjeka ono što se rađa ili što postaje. Postanak označuju u Parmenida izrazi γέννα i γένεσις, a

u Uddālake se za postanak česti (elemenata) rabe izrazi *jan-* i *pra-jan-*. Jedno i drugo proizlazi od indoeuropskoga korijena *$ǵenH_1$ »rađati (se), postajati«.

Drugi izraz za ono što nije da jest, nego samo postaje, jest: »bivati«, u Parmenida φῦν / φύσις, u Uddālake *bhū-*, *bhavati*. U Parmenida tako suće ne može »bivati« iz ničesa (Fr. 8, 10), a nebo »biva« iz nekoga uzroka i spominje se etersko (nebesko) »bivanje« (narav, gibanje) i »bivanje« (mijene) Lune (Fr. 10,6), kao i, na mikrokozmičkoj razini, da je ono što misli »bivanje« (narav, miješanje) dijelova (udova) ljudi (više ili manje svjetla ili noći) (Fr. 16). U Uddālake, na primjer, ono što je crveno »biva« iz vatre (jare), bijelo iz voda, a crno iz zemlje (hrane) (ChU 6, 4), a na mikrokozmičkoj razini, od čovjekovih dijelova (sastojaka) iz zemlje (hrane) »bivaju« izmet, meso i pamet, iz voda »bivaju« mokraća, krv i dah, a iz vatre (jare) »bivaju« kost, moždina i riječ (ChU 6, 5-6). Uza sve razlike, iznenađujuća podudarnost uporabe koja daleko nadilazi samo jezično značenje riječi. Izrazi φυ- i *bhū-* svode se na indoeuropski korijen *b^h(e)uH-.

Osim podudarnosti tih ključnih nazivaka, koji se, doduše, izvode od vrlo čestih jezgrenih leksema, ali su dobili službu »filozofskih leksema i nazivaka« koji su sačuvali dalekosežno podudarni misaoni sadržaj na obje strane, ima u Parmenida i niz drugih izraza koji imaju podudarnice u staroindijskim, pa i upaniṣadskim, tekstovima, ali se ove ne javljaju u odlomku s Uddālakinom poukom, ili tu nemaju tako znatnu misaonu ulogu: Ἥλιος »Sunce«, αἰθήρ »eter, zrak«, φλόξ »plam«, νύξ »noć«, φάος »svjetlo« itd. podudarni su s indijskim korijenima ili osnovama: sūrya »Sunce«, idh- »gorjeti / gorivo«, bhr̥g- / bhargas »sjati, plamtjeti / blago«, nakt- »noć«, bhā- »sjati, svijetliti« itd!

Sve to kumulativno upućuje na srodnost ne samo jezika, nego i kulturnih, odnosno misaonih predaja.

Parmenid i Uddālaka

No svakako treba spomenuti još jednu podudarnost. Parmenid opisuje »put« kojim ga vožahu kobile, a vođahu djevojke Hēliade, kao put koji kroza sve gradove nosi čovjeka znalca, εἰδότα φῶτα. A kada Uddālaka opisuje one kojima nitko ne bi mogao kazati nešto što još nisu čuli, mislili ili razaznali jer iz triju pralikova (česti) već (unaprijed) poznaju njihove preoblike (nadijevanja imena), zove ih vidvāṃsaḥ... pūrve mahāśālā mahāśrotrīyāḥ »znalci... prvošnji veledomaćini, veliki poznavatelji objave«. U obama se slučajevima čovjek koji je postigao znanje koje oslobađa nazivlje participom perfekta aktivnoga od indoeuropskoga korijena *weid-: εἰδώς / εἰδότ- i *vidvāṃs- / vidvat- / vidus-* svode se na indoeuropski particip (s podudarnim korijenom i dometkom): *w(e)idwōs- / widus- »spoznavši, spoznali«, i to služi kao nazivak i Parmenidu i Uddālaki!

Gdje pak uz podudaran sadržaj, čak i u nekim slučajnim pojedinostima, ima i osjetan broj podudarnih izraza, indoeuropeisti ozbiljno pomišljaju na zajedničko podrijetlo elemenata teksta odnosno predaje. U poeziji indoeuropeisti nalaze (etimološki, a gdjegdje i metrički) podudarne formule pa rekonstruiraju elemente praindoeuropske poezije. U filozofijskoj prozi, pa i poeziji kada je filozofska, takve se formule teže mogu očekivati (može ih iznimno biti, kao »nadijevanje imena«), ali podudarno nazivlje zapravo je jednako formulativna crta teksta, kao formule u pjesništvu, i moralo bi se zaključiti da upućuje na zajedničko misaono ili filozofijsko nasljeđe od nekih indoeuropskih vremena, koje nam se ovdje potvrđuje u Hellēna i u Indijaca.

Znači li to da su filozofija i ontologija znatno starije od Parmenida (prva polovica 5. st. pr. Khr.), pa i Uddalake

(možda između 7. i 6. st. pr. Khr., nije sigurno), ili da barem potječu od mnogo starijih duhovnih traženja nego što povjesničari filozofije, a i indoeuropeisti, obično i pomišljaju? Praindoeuropsko zajedništvo vraća nas u vrijeme između 4500 i 2500 g. pr. Khr. Tragovi toga zajedništva morali bi potjecati najmanje iz 3. tisućljeća pr. Khr. A to je blizu dvije tisuće godina prije naših svjedočanstava!

* * *

Da bismo se približili odgovoru na to pitanje, vratimo se pitanju na kakav su to put Parmenida povezle kobile i povele djevojke Hēliade. Mogli bismo reći da to izgleda kao prvi prizor prve (sačuvane europske) Božanstvene komedije. Da ga djevojke vode k boginji kao Beatrice Dantea ili Gretchen Fausta u nebo.[14] Književni je obrazac mogao lako od Parmenida doći, uz kozmologiju u Platōnovu *Timaiju* i u Thome Aquinskoga, do Dantea i dalje.

No dubinu te usporedbe, vremensku i sadržajnu, opet može pokazati upravo poredba s upaniṣadima. Martin L. West[15] upozorio je na odlomak s početka *Kauṣītaki(brāhmaṇāraṇyaka)-upaniṣadi* (KsU 1, 1-6) kao na blisku usporednicu s Parmenidovim putovanjem. Zanimljivo je da se i tu spominju Uddālaka Āruṇi i njegov sin Śvetaketu, koji tu traže pouku od žrtvovatelja Citre Gārgyāyanija, a on im opisuje put preminulih.

Oni koji odu s ovoga svijeta dolaze do Mjeseca. On je *svargasya lokasya dvāram* »dvari nebeskoga svijeta«. No on je ujedno i ispitivatelj duša. Tko mu ne zna valjano odgovoriti na pitanje »Tko si ti?«, rađa se ponovno u svijetu

---

[14] V. M. Ježić (1978.), str. 41-57. Ježić (1989.), str. 22 i 26.

[15] V. West M. L. (1971.), str. 227.

pod njim. A tko zna, toga pušta dalje put neba. To je vrlo znatna tema u većem broju upaniṣadi: poslije smrti može se čovjek uputiti »putom predaka« ili »putom k pretcima« (*pitṛyāṇa*) koji vodi k ponovnu rođenju, ili, ako je dosegao oslobađajuće znanje, »putom nebesnika« ili »putom k bogovima / k boštvu« (*devayāna*) koji vodi k oslobođenju.

Parmenid i Uddālaka

Tko prođe kroz dvari Mjeseca stiže, prema *Kauṣītaki-upaniṣadi*, putom bogova redom u svijet Ognja, pa u svijet Vjetra, pa u svijet Sunca, potom u viša nebesa: u svijet Varuṇe, pa u svijet Indre, pa u svijet Prajāpatia i, napokon, u svijet Brahmana. U najvišem svijetu ili nebu Brahmana prolazi niz znamenitih mjesta, dočekuje ga petsto nebesnica, apsarasi, s voćem u rukama, s pomašću, s vijencima, s odjećom i sa smrvljenim miomirisima te urešuju pristigloga brahmanoznalca da pristupi k brahmanu... Na putu prelazi duhom rijeku Viđaru »Besstarosnu« te otresa sa sebe svoja dobra djela (dragim rođacima) i zla djela (nedragima) (KsU 1,4):

tad yathā rathena dhāvayan rathacakre paryavekṣetaivam aho- rātre paryavekṣetaivam sukṛ̥ta-duṣkṛ̥te sarvāṇi ca dvandvāni, sa eṣa visukṛ̥to viduṣkṛ̥to brahmavidvān brahmaivābhipraiti.	Tada, kao kada bi, jureći bojnim kolima, promatrao dolje dva točka kola, tako on promatra dan i noć, tako dobre i zle čine, i sva dvojstva. Takav, bez dobrih i bez zlih čina, znalac brahmana prilazi k brahmanu.«

Tu se javljaju i kola i simbolika kotača i nebeske djevojke i dvojstvo dana i noći koje se odbacuje, kao u Parmenida! To je doista put preminulih, kao Danteov. No onaj koji treba voditi k oslobođenju.

A znanje koje je potrebno da se dobro odgovori na pitanje na dvarima neba »Tko si ti?« znanje je o svojoj dubljoj sućini, ne poznavanje sebe kao smrtna pojedinca (to vodi povratku u rađanje), nego spoznaja ili uvid u sebe kao istobitna sa sućim, sa sopstvom ili s boštvom (*ātman*, ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον).

Da se ovakav kontekst toga dubokoga filozofskoga uvida ipak izvorno dobro uklapa u nomadski način života, vidi se po usporedbi putovanja duše s putom kolima i gledanjem točkova kola, što je slika iz nomadskoga i ratničkoga života. Štoviše, u Parmenidovo se vrijeme takva bojna kola (ἅρμα) vjerojatno više i nisu rabila u ratu: zamijenile su ih konjica i pješadija. No ostala su dobro potvrđena u epskoj poeziji kao pojam brzih kola. I kao kola za utrke na natjecanjima. Za izraze za ta kola i točkove, uostalom, također postoji indoeuropeistička rekonstrukcija. Grčko κύκλος i staroindoarijsko *cakra* svode se na indoeuropsko *$k^{w}ek^{w}lo$-s, s čime je podudarno i hrvatsko »kolo«. Pa i stind. *ratha* i lat. *rota* svode se na ie. *$HrotH_2$-. Uz to su i grč. ἵππος »konj, kobila« i ἄξων »os, osovina« u Parmenida podudarni sa stind. *aśva* i *akṣa* u upanišadima i svode se na ie. *$H_1eḱwo$-s i *$H_2eḱs$-. Sve su sastojnice poredbe podudarne na objema stranama i u nekim drugim indoeuropskim granama, i to ne samo kao tehnički nazivi iz kolarstva i konjogojstva, nego i kao sastavnice usporednih poredaba za duhovnu djelatnost! Teškoću može stvarati okolnost da arheološki nisu potvrđena bojna kola s točcima sa žbicama prije 2000. g. pr. Khr., a zatim se javljaju u otiscima na grobištu u Sintašti (u stepi istočno od Urala) i na pečatima syrijskim i uručkim. Tako da treba bez arheološke potvrde premostiti oko pet stoljeća od raspada praindoeuropske jezične zajednice do prve materijalne potvrde kola s točcima sa žbicama. No to

nije nepremostiva teškoća.

Takvu nam starinsku predaju, očito, čuva još i Parmenid koji izrijekom nazivlje svoj put na početku spjeva *O prirodi* u Fr. 1, 2-3 ὁδὸς δαίμονος »putom k božanstvu«. To izgleda kao *devayāna*, za razliku od *pitṛyāṇe*, puta smrtnika. Parmenid razlikuje taj put u Fr. 6, 4-9 od puta (ὁδός):

Parmenid i Uddālaka

...ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται...
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

»...što smrtnici, ne znajuć ništo, njeg uobrazuju sebi...
...tako da smatraju da je biti i ne biti isto,
ali i neisto, u svem da ima povratna staza.«

Takva je pak *pitṛyāṇa* koja je upravo povratna staza, staza povratnoga »groznoga« rađanja i umiranja. Čak i ako ne znamo točno kako je taj »put« Parmenid shvaćao, kao zbiljsko preraađanje ili samo epistemološki kao neznanje sućega i logičku ili spoznajnu nedosljednost, očito ga je suprotstavljao prvomu putu po tome što pripada »smrtnicima« i »neznalcima ničesa«, koji se kao εἰδότες οὐδέν jasno suprotstavljaju onima koji su pravi εἰδότες »znalci, uvidjevši« i kojima pripada prvi put, put u nebo, do besmrtnosti, jer su spoznali (uvidjeli) ono što jest, suće. A to je dalekosežno ustrojbeno podudarno s predodžbama u upaniṣadima.

Vidjeli smo da Parmenid razlikuje dva puta koja su usporediva s dvama putima duše u vedskoj predaji. Tu sadržajnu podudarnost dijelom ne prati podudarnost u izrazu jer se nasuprot vedskima *pánthā-* / *pathí-* »put« i *yāna-* »hod, staza, put, vozilo« u Parmenida javljaju nepodudarni

ὁδός i κέλευθος, ali se u Fr. 1.27, gdje se radi o »putu ljudi / smrtnika« u oprjeci s »putom k božanstvu«, ipak javlja i grčka podudarnica vedskomu nazivku, naime πάτος »put«, a oni se oboje svode na indoeuropsko *ponteH$_2$ / pn̥tH$_2$. Ni tu se nije starinski izraz posve potro.[16]

Starinska predaja znanja o sućemu, prvotna »ontologija«, *sadvidyā*, i bez obzira na simboličnu slikovitost, imala je svrhu da nadmaši mnjenja smrtnika o svijetu postajanja (i umiranja), kojima se oni uz taj svijet vežu i s njim poistovjećuju, i da osigura izbavljenje od umiranja na »putu k bogovima / k božanstvu« sve do »(višnjega) boštva« (parā devatā, δαίμων), a to je – suće, s kojim se misao ili um (νοεῖν) mora poistovjetiti (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, *tat tvam asi*) i u kojem treba vidjeti istinskoga sebe (*ātman*, ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ, još Aristotel na svoj način: αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς...).

Postoji teškoća da se zamisli da nomadska plemena imaju takvu misaonu i duhovnu djelatnost.[17] No naši izvori ne kažu da su ju imala »plemena«, nego samo izuzetni pojedinci »znalci« koji su se po tome razlikovali od svih običnih »smrtnika«. A to je mnogo manje nezamislivo. Hipotezi o podrijetlu još iz indoeuropskih vremena može se prigovoriti i nezamislivost da se takvo »znanje« usmenom predajom prenese i očuva u nekome obliku preko tisućljeća. No i za vrijeme koje nam je bolje poznato i potvrđeno imamo potvrdu takva usmena prenošenja. U najstrožem obliku, usmena je predaja vedskoga korpusa prenesla velike zbirke pjesama i proznih tekstova od 2. i 1. tisućljeća pr. Khr. sve do danas kada još možemo sresti brahmane, npr. iz roda Nambudiri u Kerali, koji te teške i zahtjevne tekstove uče i

[16] Matasović (1996.), str. 166.

[17] Usp. npr. Ruzsa (2002.), str. 30.

znaju savršeno napamet. U možda nešto manje zahtjevnu obliku, i latvijske daine predstavljaju usmenu književnost koja je vjernije sačuvala dio praindoeuropske baštine do pred koje stoljeće, kada je zapisana, negoli antički hellēnski ili rimski tekstovi. Filozofija se pak, otkad nam je dokumentirana na Zapadu, prenosila pismeno, pa i predsōkratovski spisi pripadaju među prve tekstove koje su Hellēni zapisivali, prije nego homērske pjesme. No u takvoj pisanoj tradiciji i filozofija daje primjer izuzetne ustrajnosti nazora i terminoloških izričaja. Tko bi smatrao a priori vjerojatnim da će netko u dinamičnoj zapadnoj filozofiji smatrati svojega predšasnika prije tisuću šeststo godina najmjerodavnijim misliocem? A upravo tako Thoma Aquinski zove Aristotela *philosophus* i rabi što bolje može sve temeljne pojmove i (i na latinski prevedene) nazivke njegove. S druge strane, u indijskoj filozofiji od upaniṣadi do nekoga neodređena vremena u novoj eri, možda oko sredine 1. tisućljeća, stoljećima su se i filozofski tekstovi predavali usmeno, pa i formulirali tako u mnemotehničkim oblicima (sūtrama, kārikama) da bi se mogli vjerno usmeno prenositi. A i na prigovor da nije metodološki opravdano smatrati da se može ono u Uddālake ili Parmenida po čem se razlikuju od svojih predšasnika, pa se treba smatrati inovacijom, tumačiti kao prežitak iz mnogo starijih vremena, može se dati odgovor koji ga dostatno pobija. Parmenid u Fr. 7 nazivlje ἔθος »naviku« na misao »da nesuće jest« πολύπειρον »mnogo (puta) okušanom«, a ἔλεγχος »pobijanje« boginjino te navike πολύδηρις »mnogo (puta) osporavajućim ili sporećim«, što bi moglo upućivati na dugotrajni spor oko tih pitanja; u tome slučaju Parmenid sam, ako se tako razumiju njegovi izričaji, spominje da nije prvi koji o tome raspravlja, nego da se nastavlja na dug spor oko toga. A na indijskoj

Parmenid i Uddālaka

strani ima više tekstova vjerojatno starijih od Uddālake u kojima se javljaju ontološki pojmovi. Sam Uddālaka spominje svoje prethodnike i nazivlje ih *vidvāṃsaḥ... pūrve mahāśālā mahāśrotrīyāḥ* »znalci... prvošnji veledomaćini, veliki poznavatelji objave«. A i sačuvani tekstovi poput *Taittirīya-upaniṣadi* 2, 7.1, *Chāndogya-upaniṣadi* 3, 19.1, i, osobito, *Śatapatha-brāhmaṇe* 6, 1.1.1 vjerojatno su prethodili Uddālakinoj pouci u *Chāndogya-upaniṣadi* 6. No najvažnije svjedočanstvo osjetno ranije uporabe ontoloških pojmova sućega i nesućega (sat, asat), kao i jednoga (eka), nalazi se u zapanjujućem pjesnički slikovitome (ili, zapravo, takvu da slike poništava) ṛgvedskome himnu 10, 129, možda pola tisućljeća prije Uddālake.

nā́sad āsīn nó sád āsīt tadā́nīṃ nā́sīd rájo nó vío ma paró yát / kím ávarīvaḥ kúha kásya śármann ámbhaḥ kím āsīd gáhanaṃ gabhīrám //1//	1. Nit nesúćeg nit súćeg nè bje tada, nit ozračja nit svoda što je onkraj. Što zàkrivāše? Gdje? I čemu zaklon? Je l' bilo vode, bezdne i dubòke?
táma āsīt támasā gūḷhám ágre apraketáṃ salilā́ṃ sárvam ā idám / tuchyénābhú ápihitaṃ yád āsīt tápasas tán mahinā́jāyataíkam //3//	3. Tama bje u iskonu skrita tamom, sve tekùćica nerazàznatna još bješe. Još prazno bje, ovito bje šupljìnom Kad se moću topljenja Jedno rodi.

Tu se ontološki pojmovi k tomu rabe vjerojatno polemizirajući s pravim ontološkim stavovima »da suće jest, a nesuće nije«, što znači da pjesnik polemizira sa svojim predšasnicima koji su takav stav vjerojatno zastupali (kao i s pjesnicima koji su slikovito mogli opisivati postanak svijeta).[18] Čini se da nam prije toga svjedočanstva ontološki stavovi nisu izrijekom posvjedočeni u nekome predajom sačuvanu tekstu, ali se mogu dokazati rekonstrukcijom.

Parmenid i Uddālaka

Uddālaka i Parmenid sa svojim školama pri tom nam se pokazuju kao samosvojni obnovitelji, nama najstariji posvjedočeni prenositelji te zajedničke stare predaje očuvane samo u nekim krugovima znalaca. U njih nalazimo, u svakoga na svoj način, u svojoj sredini (u sjeverozapadnoj Indiji i u Velikoj Helladi) i u svoje vrijeme (možda između 7. i 6. st. pr. Kr., i u 1. polovici 5. st. pr. Kr.), njima suvremeniju, logički možda obrazloženiju i za kasnije shvaćanje manje zagonetno mitsku, a više pojmovno razrađenu stilizaciju toga mnogo starijega puta traženja mudrosti koja treba voditi k oslobođenju iz svijeta »groznoga rađanja«, bivanja i umiranja smrtnika »koji ne znaju ništo.«

[18] Sve to poznaje i navodi i Ruzsa (2002.) iako iz tih činjenica izvlači drugačiji zaključak. Naglašuje da stariji tekstovi često prihvaćaju stav da ima nesućega i da je iz njega nastalo suće, pa je Uddālaka koji to odbacuje ipak inovator u ontologiji. No ti drugačiji stavovi čini se da već polemiziraju s pravim ontološkim stavom pa mislim da je logično i opravdano zaključiti da ga već pretpostavljaju.

Hellada i Indija II.

Indijska filozofija
Izdanja Chāndogya-upaniṣadi i upaniṣadi općenito

BÖHTLINGK, Otto (1889.), izd. i prijev. *Khāndogyopanishad.* Kritisch herausgegeben und übersetzt. Leipzig: H. Haesslel.

SENART, Émile (1930.), izd. i prijev. *Chāndogya-upaniṣad*, traduite et annotée par E. S., Paris: Les belles lettres.

LIMAYE, Vishnu Prabhakar & VADEKAR, Ranganath Dattatreya (1958.), izd. *Eighteen Principal Upaniṣads*, vol. I. Poona: Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala.

OLIVELLE, Patrick (1998.), izd. i prijev. *The Early Upaniṣads.* New York: Oxford University Press / Delhi: Munshiram Manoharlal.

Literatura o indijskoj filozofiji i napose o upaniṣadima

BELVALKAR, Shripad Krishna & RANADE, Ramachandra Dattatrya (1927., 1974.). *History of Indian Philosophy. The Creative Period.* New Delhi: Munshiram Manoharlal.

BRERETON, Joel P. (1986.). »'Tat tvam asi' in Context«. *ZDMG* 136/1996, str. 98-109.

DASGUPTA, Surendranath (1922.-1955. / 1988.). *A History of Indian Philosophy*, 5 vols., Cambridge: Cambridge University Press / Delhi: Motilal Banarsidass.

DELLA CASA, Carlo (1976.), prijev. *Upaniṣad* (Introduzione, bibliografia, traduzione delle 14 & 12 upaniṣad). Classici delle religioni, dir. Oscar Botto. Torino: U.T.E.T.

DEUSSEN, Paul (1894.-1917.), Bd. I, Abt. 1-3: (1906.-1908.). *Allgemeine Geschichte der Philosophie.* (Bd. I) 1. Abt.: *Allgemeine Einleitung. Die Philosophie des Veda.* 2. Abt.: *Die Philosophie der Upanishad's.* 3. Abt.: *Die nachvedische Philosophie der Inder (nebst einem Anhang über die Philosophie der Chinesen und Japaner).* Leipzig: F. A. Brockhaus.

Parmenid i Uddālaka

—— (1897.), prijev. *Sechzig Upanishad's des Veda.* Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. Leipzig: F. A. Brockhaus.

—— (engl. prijev.) (1906., 1966.). *The Philosophy of the Upanishads.* General History of Philosophy, the 2nd part. Transl. by A. S. Geden. T. & T. Clark, New York: Dover Publications.

—— (1907.), prijev. *Die Geheimlehre des Veda. Ausgewählte Texte der Upanishad's.* Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig: F. A. Brockhaus.

FRAUWALLNER, Erich (1926., 1982.). »Untersuchungen zu den älteren Upaniṣaden«. *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, Leipzig 4/1926, str. 1-45. Kleine Schriften, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, str. 55-82.

—— (1953. / 2003.) *Geschichte der indischen Philosophie, I. Bd. Geschichte des Veda und des Epos – Der Buddha und der Jina – Das Sāṃkhya und das klassische Yoga-System.* Salzburg: Otto Müller Verlag / Aachen: Shaker Verlag.

—— (1992.). *Philosophische Texte des Hinduismus.* Nachgelassene Werke II. Herausgegeben von G. Oberhammer und Ch. W. Werba. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

GLASENAPP, Helmut von ([2]1958.). *Die Philosophie der Inder.* Stuttgart: Kröner.

HANEFELD, Erhard (1976.). *Philosophische Haupttexte der älteren Upaniṣaden.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

HERTEL, Johannes (1921.). *Die Weisheit der Upanischaden.* Eine Auswahl aus den ältesten Texten, München: C. H. Beck.

HIRIYANNA, Mysore (1932., 1970.). *Outlines of Indian Philosophy.* London: Allen & Unwinn.

HUME, Robert Ernst (1921., 1931., 1983.), prijev. *The Thirteen Principal Upanishads.* Oxford: Oxford University Press / Delhi: OUP.

ICKLER, Ingeborg (1973.). *Untersuchungen zur Wortstellung und Syntax der Chāndogyopaniṣad.* Göppinger akademische Beiträge Nr. 75: Alfred Kummerle.

IVEKOVIĆ, Rada (1981.). *Pregled indijske filozofije.* Zagreb: Filozofski fakultet.

KEITH, Arthur Berriedale (1925. / 1976.). *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads.* Cambridge MA: Harvard University Press / Delhi: Motilal Banarsidass.

MASSON-OURSEL, Paul (1923.). *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne.* Paris: Paul Geuthner.

MÜLLER, Max Friedrich (1900. (I), 1884. (II)). prijev. *The Upanishads.* Part 1: SBE vol. I, Part II: vol. XV. Oxford: Oxford University Press. Repr. 1981.-1982. Delhi: Motilal Banarsidass.

PAJIN, Dušan (1980.). *Filozofija upanišada.* Beograd: Nolit.

POST, Kenneth H. (1980.). »Vedic Quotations in the Chāndogya Upaniṣad«, *ABORI* 61/1980 (81), str. 39–58.

RADHAKRISHNAN, Sarvepalli (1923. / 1951.). *Indian Philosophy*, 2 vols. London: Allen & Unwinn / New York: MacMillan Co.

—— (1939., 1969.). *Eastern Religions and Western Thought*. Oxford: Oxford University Press.

—— (1953., 1968.). tekst i prijev. *The Principal Upaniṣads*. London: Allen & Unwinn.

RANADE, Ramachandra Dattatrya (1926.). *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*. Poona: Oriental Book Agency.

RENOU, Louis – FILLIOZAT, Jean (1947.-1953. / 1985.). *L'Inde classique*, 2 tomes. Manuel des études indiennes. Paris: Adrien Maisonneuve, École française d' Extrême-Orient.

RUBEN, Walter (1947.). *Die Philosophen der Upanishaden*, Bern: Francke.

—— (1954.). *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.

STRAUSS, Otto (1924.). *Indische Philosophie*. München: Ernst Reinhardt.

SYRKIN, Aleksandr Jakovlevič (1971.). *Nekotorye problemy izučenija upanišad*. Moskva: Nauka.

THIEME, Paul (1966.). *Upanischaden. Ausgewählte Stücke*. Stuttgart: Reclam.

TUCCI, Giuseppe (1957.). *Storia della filosofia indiana*. Bari: Laterza.

Literatura o hellēnskoj filozofiji

GOMPERZ, Theodor (1896.-1909.). *Griechische Denker*, 3 Bände, Leipzig: Verlag von Veit & Comp.

GUTHRIE, William Keith Chambers (1962.-1978. / 1996.). *A History of Greek Philosophy*, 5 vols, Cambridge: Cambridge University Press.

PRAECHTER, Karl (1953.). *Die Philosophie des Altertums, Friedrichs Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

ZELLER, Eduard (1844.-1852.). *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theile I–III. Leipzig: Verlag von Ludwig Friedrich Fues.

Izdanja i prijevodi predsōkratovaca

CAPELLE, Wilhelm (1968.). *Die Vorsokratiker*. Stuttgart: Alfred Kröner.

DIELS, Hermann (1903., ^{6}1951., pretis. 1996.), krit. izd. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (griechisch und deutsch). 6. Auflage, herausgegeben von Walter Kranz. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung; Zürich: Weidmann.

——— (1983.). *Predsokratovci. Fragmenti*. (Hrv. prijev.) Redaktura: B. Bošnjak i M. Sironić. Zagreb: Naprijed.

PASQUINELLI, Angelo (1958.). *I presocratici. Frammenti e testimonianze*. Torino: Giulio Einaudi.

Sekundarna literatura o predsōkratovcima

BARNES, Jonathan (1979.). *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge and Kegan Paul.

BURNET, John (1908.). *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black.

KIRK, Geoffrey Stephen, RAVEN, John Earle and SCHOFIELD, Malcolm (1957., 1983.). *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.

THOMSON, George (1955.). *The First Philosophers*. Studies in Ancient Greek Society II. London: Lawrence & Wishart.

Literatura o Parmenidu

FRAENKEL, Hermann (1930.). *Parmenidesstudien*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

HEITSCH, Ernst (1974.). *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft. Die Fragmente*. München: Heimeran.

HÖLSCHER, Uwo (1969.). *Parmenides. Vom Wesen des Seienden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

JEŽIĆ, Mislav (1978.). »Parmenid: O prirodi«. *Latina et Graeca* 12/1978, str. 41–57. Tiskano i u *Riječ i mišljenje o bitku u svijetu* (1989.), Bibl. Filozofska istraživanja 20, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, str. 11–28.

REINHARDT, Karl (1916.). *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn: Friedrich Cohen.

RUZSA, Ferenc (2002.) »Parmenides' Road to India«. *Acta Ant. Hung.* 42/2002, Budapest: Akadémiai Kiadó, str. 29–49.

SELLMER, Sven (1998.). *Argumentationsstrukturen bei Parmenides*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

TARÁN, Leonardo (1965.). *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*. Princeton: Princeton University Press.

ŽUNJIĆ, Slobodan (1984.). *Fragmenti Elejaca*. Beograd: BIGZ.

Poredbena filozofija i filologija

CONGER, George P. (1952.). »Did India Influence Early Greek Philosophies?« *Philosophy East and West* 2/1952, 102-128.

HALBFASS, Wilhelm (1988.). *India and Europe. An Essay in Understanding*. New York: SUNY.

JASPERS, Karl (1957.). *Die grossen Philosophen*. München: R. Piper.

JEŽIĆ, Mislav (1989.). *Mišljenje i riječ o bitku u svijetu*. Biblioteka Filozofska istraživanja 20. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

—— (1987.). *Ṛgvedski himni*. Zagreb: Globus.

—— (1993.). »O odnosu između etimologije i kontekstualne semantičke analize u vedološkoj i poredbenoj interpretaciji vedskoga teksta (s primjerima)«. *Etimologija*. Zagreb: Razred za filološke znanosti HAZU, str. 57-71.

KARTTUNENN, Klaus (1989.). *India in Early Greek Literature*. Studia Orientalia, Vol. 65. Helsinki: Societas Orientalis Fennica.

KATIČIĆ, Radoslav (2011.). *Gazdarica na vratima*. Zagreb: Ibis grafika – Matica hrvatska.

MALLORY, James Patrick (1989.) *In Search of the Indo-Europeans*. London - New York: Thames and Hudson.

MATASOVIĆ, Ranko (1996.) *A Theory of Textual Reconstruction in Indo-European Linguistics*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

NAKAMURA, Hajime (1975., [2]1992.) *A Comparative History of Ideas*. [2]Delhi: Motilal Banarsidass.

PLOTT, John C. (with Dolin, J. M., Hatton, R. E., Mays, P. D.) (1963. – 1979. – 1980. - 1984.). *Global History of Philosophy*, vols. I–V, Delhi: Motilal Banarsidass.

VELJAČIĆ, Čedomil (1961.). »Helenski i rimski izvori znanja o Indiji«. *Živa antika* 11/1961, str. 73–95.

—— (1978.). *Razmeđa azijskih filozofija*, I–II. Zagreb: Liber.

VUK-PAVLOVIĆ, Pavao (1959.) »Beweggründe unteritalischen vorsokratischen Denkertums«. *Živa antika* 1–2/1959, str. 29–40. Prijevod Tihomir Engler: »Motivacijski temelji južnotalijanskog predsokratovskog mišljenja«, u: *Pavao Vuk-Pavlović. Povijesnofilozofski tekstovi*, ur. Milan Polić 2011., Biblioteka: Sabrana djela Pavla Vuk-Pavlovića, knjiga 5. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, str. 29–43.

WEST, Michael L. (1971.). *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford: Oxford University Press.

Jesu li Tvorac i njegov Svemir u Platonōvu Timaiju zamisli sredozemnoga podrijetla?

III

O SVJEDOČANSTVIMA PRASTARE KOZMOLOGIJE U HELLADI, INDIJI I SRODNIM KULTURAMA

TIMAIJ KAO POLAZIŠTE ZA PITANJE O PODRIJETLU ZAMISLI

U Platōnovu dijalogu *Timaij*, učitelj Timaij iz Lokra u Italiji tumači postanak i ustroj svijeta, kozmogoniju i kozmologiju, svojim athēnskim prijateljima Sōkratu i Kritiji i Sirakužaninu Hermokratu. To je posve sredozemni zemljopisni okvir pripovijesti i razgovora. Pythagorovac iz Velike Hellade izlaže Athēnjanima kozmogonski i kozmološki nauk. No vidjet ćemo je li izlaganje Timaijevo posve sredozemnoga podrijetla.

U Platōnovu dijalogu Tvorac kojega Platōnov Timaij zove δημιουργός »javni radnik, djelatnik za javno dobro« (u Dorana: »upravitelj državnih posala«) stvara svemir:

> τάδε διανοηθείς, πρῶτον μὲν ἕνα ὅλον (sc. κόσμον) ὅτι μάλιστα ζῷον τέλεον ἐκ τελέων τῶν μερῶν εἴη, πρὸς δὲ τούτοις ἕν, ἅτε οὐχ ὑπολελειμμένων ἐξ ὧν ἄλλο τοιοῦτον γένοιτ' ἄν (...) διὰ δὴ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν τόνδε ἕνα ὅλον ὅλων ἐξ ἁπάντων τέλεον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸν ἐτεκτήνατο. (32 c 8 – 33 a 2, 33 a 6 – 33 b 1)[1]
>
> »Razmislivši prvo to kako da cio (svemir) bude što savršenije (potpunije) živo biće iz savršenih (potpunih) dijelova, ktomu jedan, jer nije preostalo [dijelova] iz kojih bi se ino takvo moglo roditi (...) S toga razloga i takva promišljaja isteše (izgradi) ga kao jedno, cijelo iz svih [česti] cijelih, savršeno (potpuno, bez mane) i nestareće i bezbolesno.«

Tu su pridjevci kao »jedno« i »bez inoga« pridjenuti svemiru. No još treba uočiti to da je taj κόσμος »svemir« – ζῷον τέλεον »savršeno živo biće, životinja bez mane«, dakle – živo biće, a ktomu izraz znači i žrtvenu životinju (makar ga Platōn ovdje tako i ne mislio)!

---

[1] Prema izd. Burnet, Ioannes (1902., pretis. 1982.), recognovit brevique adnotatione critica instruxit. *Platonis opera*, Tomus IV.

Pojam pak δημιουργός koji Platōn rabi za stvoritelja svemira, najbolje tumači Odysseija XVII 383–385[2]:

Timaij, Tvorac i svemir

(...) ἄλλον γ', εἰ μὴ τῶν οἳ δημιοεργοὶ ἔασι,
μάντιν ἢ ἰητῆρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων,
ἢ καὶ θέσπιν ἀοιδόν, ὅ κεν τέρπῃσιν ἀείδων;

»(...tko će pozivati tuđinca...)
drugog do li od onih koji su radnici javni:
vrača il' liječnika boljka ili tesara drva[1]
ili božanskog pjevača, što će nas pojuć veselit?«

[1] graditelja

Od četiriju navedenih javnih zvanja, dēmiurg u *Timaiju* očito je τέκτων δούρων »tesar drva« jer je svemir »istesao« (ἐτεκτήνατο). Štoviše, on je to učinio pomoću tokarske klupe ili šestara. Tako je stvoritelj dao tomu živomu svemiru prikladan oblik da obuhvati sva živa bića: διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον, κυκλοτερὲς αὐτὸ (sc. ζῷον) ἐτορνεύσατο, (...) (33 b 4–5) – »Stoga ga [tj. živo biće svemira, »životinju bez mane«] i ošestari [pomoću klina na užetu kojim su tesari pravili krug ili pomoću tokarske klupe - τόρνος ima oba značenja][3] zaokruženo, kugloliko, posvuda jednako udaljeno od središta do krajnjih granica (do oboda) (...).«

[2] Prema izd. Allen, Thomas W. ([1]1908., [2]1919., pretis. [2]1980.), recognovit brevique adnotatione critica instruxit. *Homeri opera*, Tomus IV.

[3] Grčka riječ τόρνος ima i treće značenje: grnčarsko ili lončarsko kolo.

INDIJSKE USPOREDNICE

Predodžba da je Nebo ili Svemir živo i umno biće dobro je potvrđena u Vedama. U *Ṛksaṃhiti* (RS), najstarijoj zbirci svetih izreka u Vedama, opisuje se kako su iz takva bića, koje je ujedno i (makrokozmički) »Čovjek«, *puruṣa*, i žrtvena životinja, *paśu,* nastali dijelovi svijeta i sva bića u njem:

RS X 90:

1. sahásraśīrṣā púruṣaḥ
sahasrākṣáḥ sahásrapāt /
sá bhúmiṃ viśváto vṛtvā
áty atiṣṭhād daśāṅgulám //

»1. Čovjek je tisućoglavac,
s tisuću stopa, očiju./
On Zemlju odsvud prekrivši,
za deset pr̂stā pr̃māšī.//

7. táṃ yajñám barhíṣi
praúkṣan
púruṣaṃ jātám agratáḥ /
téna devā́ ayajanta
sā́dhiyā ṛ́ṣayaś ca yé //

7. Na stelji žrtvu poškrope,
Čovjeka iskonoroda./
Žrtvovahu ga nebnici,
sādhye što su i ṛ̥ṣiji.//

13. candrámā mánaso jātáś
cákṣoḥ sū́ryo ajāyata /
múkhād índraś ca agníś ca
prāṇā́d vāyúr ajāyata //

13. Mjesec se rodi iz duha,
od oka Sunce rodi se/
Indra, Oganj od ustiju,
od daha Vjetar rodi se. //

14. nā́bhyā āsīd antárikṣaṃ
śīrṣṇó dyaúḥ sám avartata /
padbhyā́ṃ bhúmir díśaḥ
śrótrāt
táthā lokā́m̐ akalpayan //

14. Iz pupka bude Ozračje,
od glave Nebo razvi se*/
(*svrti se)
iz uši smjeri, od nogu
Zemlja. Svijete tač
sklapahu. //«

Iz prve je kitice očito da se ne radi o »čovjeku« smrtniku, nego o biću koje se »Čovjekom« zove da bi se istaklo da je obdareno sviješću i umom, a zapravo ima tisuću očiju, tisuću glava i tisuću stopa. To je zagonetka. Tisuću očiju vjerojatno ima zvjezdano Nebo. Sunce se češće nazivlje glavom Neba; kada bi glave bile dvije, mogle bi biti Sunce i Mjesec; ako ih je više, valjda su i one metafora za zvijezde; stope su mjesta u koja noću staje Mjesec: a to su opet zviježđa na njegovoj putanji. Na tri je načina izrečena zagonetka, a vjerojano sva tri imaju istu odgonetku: u koga ima tisuću zvijezda. »Čovjek« je dakle Nebo, svemir. Očito je to i iz toga što se kaže da on prekriva Zemlju sa svih strana. »Deset prsti« opet je zagonetka koju ovdje nećemo rješavati.

Timaij, Tvorac i svemir

Dok druge kitice opisuju rađanje životinja, ljudi i dijelova vedske objave iz Puruṣe, trinaesta kitica opisuje kako se i iz kojih se organa Puruṣe rađaju bogovi Sunce, Mjesec, Vjetar, Oganj, a onda (st. 14) i smjerovi svijeta (istok, zapad, sjever, jug), a četrnaesta kitica kazuje kako se iz dijelova njegova tijela (po okomici) rađaju tri svijeta: Nebo, Ozračje i Zemlja.

Iz sedme se kitice vidi da je »rođen iz iskona«, dakle nije on sam taj iskon, ali se nigdje ne kaže što je taj iskon. No nešto mlađa, yajurvedska zbirka svetih izreka *Vājasaneyi-saṃhitā* (VS) preuzela je cio himan X 90 iz RS i dodala mu još šest kitica, od kojih prva otkriva kako je nastalo to biće svemira ili Nebo, što mu je iskon, spomenut u RS X 90, 7:

Hellada i Indija III.

17. adbhyáḥ sámbhṛtaḥ
pṛthivyaí rásācca
viśvákarmaṇaḥ
sámavartatāgre /
tásya tváṣṭā vidádhad
rūpám eti
tán mártyasya devatvám
ājánam ágre //

»Sabran iz Voda i iz soka
Zemlje,
iskonski iz Viśvakarmana
s' izvi*. / (*svrti se)
Tvaṣṭar ide razdjeljujući
lik mu.
Taj rod iskonski smrtnika
je boštvost.//«

Ako je božanski Tvaṣṭar, »Tesar« ili »Rezbar«, ili Viśvakarman »Svetvorac«, oblikovao makrokozmičku žrtvenu životinju Čovjeka, Puruṣu, prema VS XXXI 17, onda imamo u *Timaiju*, gdje je dēmiurg tesar ošestario svemir – životinju bez mane – kugloliko, mit sadržajno iznenađujuće podudaran vedskomu. Štoviše, toliko podudaran da se zvanje dēmiurga τέκτων podudara s nazivom stvoritelja i oblikovatelja u vedskome mitu Tvaṣṭar toliko koliko je moguće s obzirom na miješanje dvaju korijena u njegovu imenu, ie. **twerḱ-* »rezbariti« i **teḱs-* (od starijega: **tetḱ-*, prije metateze) »tesati; tkati«, te je podudarnost u izrazu i sadržaju potpuna s drugim korijenom, a s prvim je samo semantička.

Vidjet ćemo da se u *Aitareya-upaniṣadi* oblik makrokozmičkoga bića, puruṣe, opisuje izrazom »kao jaje«, *yathāṇḍam*, dakle također kao okrugao (samo malo manje kružan, a više eliptičan, još sličniji nebeskim putanjama).

Usput vrijedi spomenuti da ima još jedan vedski mit o jajolikome praotcu ljudi, jednome od osam (!) Āditya, sinova Aditi – Mārtāṇḍi »Postao (rođen) od mrtva (ili smrtna)

jajeta[4]« (RS X 72.8–9; te Yajurveda (YV)[5]). On se u *yajurvedskim saṃhitama* jednači s Vivasvantom (»Rasvjetlicom«, bogom Sunca ili dnevnoga Neba), a u *Maitrāyaṇīyasaṃhiti* (MS) još se izrijekom kaže da je ovaj otac Manua i Yame, dvaju prototipova ili praotaca ljudi u vedskim i kasnijim mitovima. *Śatapathabrāhmaṇa* (ŚB III 1.3.3) opisuje Mārtāṇḍu: *saṃdegho haivāsa yāvān evordhvas tāvāṃs tiryaṅ puruṣasaṃmita ity u haika āhuḥ* »Bio je gruda: koliko visok toliko širok. Neki kažu: promjeren kao *puruṣa*.«[6]

Timaij, Tvorac i svemir

IRANSKA USPOREDNICA:

Slično u Avesti stoji mitski lik zvan *Gaiia- marətan* «Smrtnički život« (pehlevi *Gayōmart*) između božanstva i ljudi (*Yasna* 23, 2; 68, 22). U *Yaštu* 13, 87 časti se *fravaši* (otpr. djelatna duša preminuloga) *Gaiie marətana* koji je kao prva osoba slušao naredbe *Ahure Mazde* i od kojega je on stvorio »pupak arijskih zemalja, sjeme arijskih zemalja«. Analogno se javlja *Gayōmart* u izvješću o stvaranju u pehlevijskome djelu *Bundahišnu* gdje se kaže da ga je stvorio *Ahura Mazdā* sjajna kao Sunce i takva da mu je širina bila jednaka visini.

Tu imamo, čini se, indoiranski mit dijelom usporedan i možda srodan s prvim vedskim koji razmatramo.

---

[4] Karl Hoffmann tu neprecizno tumači »jaje« kao »zametak«, v. Hoffmann (1992.), str. 721.

[5] MS I 6, 12: 104, 10 i d.; KS XI 6: 151, 5 i d.; TS VI 5, 6; ŚB III 1, 3, 3, 4.

[6] Karl Hoffmann smatra da *puruṣa* ovdje znači »čovjek« i da se ne odnosi na Puruṣu iz RS X 90 (v. Hoffmann (1992.), str. 720). Ipak, mislim da tu nije u pravu jer to ne može biti običan čovjek kada se jednači s Vivasvantom.

SLAVENSKA USPOREDNICA:

Dok RS X 90 izvodi Nebo, Ozračje i Zemlju iz glave, pupka i stopala Čovjeka kao uspravne žrtvene životinje, *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* (BAU K 1, 1) jednači ta tri svijeta: Nebo s leđima, Ozračje s utrobom i Zemlju s trbuhom konja kao dijelovima trupa vodoravne žrtvene životinje. Konjska je žrtva u vedskim obredima bila najsvečanija kraljevska žrtva kojom je kralj potvrđivao vlast nad susjednim vladarima, »nad svijetom«.

Čini se, dakle, da je prvotno *paśu* – »žrtvena životinja« uopće, a ne samo čovjek – analogan makrokozmu. To je jasno i po tome što analogije između životnih moći i »božanstava« u svjetovima nisu samo dio razumijevanja ustroja svemira, nego i jednadžbe po kojima se shvaća sudbina životnih moći bića u smrti, dio pitanja o smrti i bessmrtnosti. A upravo je žrtvena životinja biće podvrgnuto obrednomu pokusu sa smrću za koji te jednadžbe vrijede – biće suočeno sa smrću.

Neobičnu usporednicu staroindijskoj ljudskoj (i konjskoj) žrtvi nalazi Radoslav Katičić[7] u slavenskim jurjevskim i njima srodnim pjesmama, gdje se opisuje kako dragi (često oličen u Zelenome Jurju), sin »gospoda boga« u nekim kontekstima, nakon (često prikriveno naznačene) obljube biva ubijen, npr. gdje draga poziva (braću) da joj donesu tijelo dragoga:

Привязитя мне тело белоя, »Dovezite mi tijelo bijelo,

Тело белоя, молодецкоя, Tijelo bijelo, mlado,

---

[7] Katičić 1987., str. 40. Usp. i druge poredbeno-slavističke radove R. Katičića u popisu literature.

Молодецкоя, завдалецкоя.	Mlado, prevarljivo.	
Я из рук, из ног короватку смочу,	Ja ću iz ruku, iz nogu posteljicu istesati,	*Timaij, Tvorac i svemir*
Из ребёр яво мосты помощу,	Iz rebara njegovih trijem popoditi,	
Из висков яво фитилей насучу,	Iz uvojaka njegovih fitilje nasukati,	
Из мозгу яво я свечей налью,	Iz moždine njegove svijeće naliti,	
Из жиру яво я сала натоплю,	Iz loja njegova salo istopiti,	
Поставлю свечу пиред короваткою:	Postavit ću svijeću pred postelju:	
›Гори моя свеча не вгасаемчи,	›Gori, moja svijećo, ne gaseći se,	
Плач яво матушка ие вмолкаемчи.‹«[1]	Plači, njegova majko, ne umuknuvši!‹«[2]	

[1] Prema: Šejn P. V. (1898.), Tom 1, str. 196.

[2] Prijevod je naveden prema: V. Belaj (1998.), str. 320; V. Belaj tumači pozivajući se na Katičića: »Ovdje se radi o žrtvi potrebnoj da se stvori novi svijet. U slavenskoj predaji to je čovjekov mikrokozmos: kuća s trijemom i njezina oprema. No u vedskoj predaji (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad*) to je prava kozmogonijska konjska žrtva Aśvamedha (i slavenski junak razotkrio se kao konj) kojom se obnavlja čitav Svemir (Katičić 1989b: 60). U nordijskoj su mitologiji bogovi na jednak način iz Ymirova tijela stvorili svijet.«

Tu se iz usmrćena ili žrtvovana dragoga ne stvara makrokozmički svijet, nego se metaforički, antropomorfiziranjem božanskih likova i njihova okoliša u pučkoj usmenoj predaji, stvara mikrokozmička ložnica u kojoj draga boravi. Ali se postelja s četirima nogama (iz ruku i nogu) može usporediti s četirima nogama žrtvenoga konja u Vedama koje simbolički (prema BAU 1, 1) odgovaraju četirima godišnjim dobima, k tomu dvije prednje odgovaraju i istoku, a stražnje zapadu; svijeća pred posteljom može se usporediti sa Suncem na istoku, a mati dragoga s »mokrom« majkom Zemljom (u Slavena s Mokoši). Napokon, podudarni su tekstovi i u izvornije stiliziranu vedskome obliku zagonetni po stilu.

Drugdje se u slavenskoj predaji slično događa konju dragoga, ili njemu samomu sada viđenomu u liku konja:

> »– Ustan, doro, ranjen stao! Strjelice te ustrijelile kroz sve tvoje četir' noge, kroz sedalce, pa u srce!«[8]

Pritom je bitno napomenuti da se u vedskoj konjskoj žrtvi, aśvamedhi, konj nedvojbeno obredno jednači s kraljem (dakle ga zamjenjuje u smrti) jer njegova prva kraljica mora pri žrtvi (doduše, iz razumljivih razloga, nakon usmrćenja konja) leći uz konja kao da joj je to suprug pri obljubi.

Takva indoeuropska usporednica – u rekonstruiranu kontekstu – povezuje ruske, dijelom i hrvatske, pjesme s onakvom žrtvenom kozmogonijom (koju same često vrlo izobličeno i skriveno nagovješćuju) kakvu imamo u RS X 90, a kakva je i u Vedama gdjekada potisnuta, kao u *Aitareya-upaniṣadi* (AU).

---

[8] Prema: T. Čubelić (1963.), br. 165. V. Katičić 1987., str. 41.

GERMANSKA USPOREDNICA:

U Pjesničkoj Eddi, u pjesmi Vafðruðnira, *Vafðrúðnismál*, odn. natjecanju u zagonetnome znanju između boga Oðinna i diva Vafðruðnira, pita Oðinn Vafðruðnira odakle je prvo došla Zemlja, i Nebo, a div odgovara:

Timaij, Tvorac i svemir

21. Ór Ymis holdi var iǫrd um scǫpuð,
enn ór beinom biǫrg,
himinn ór hausi ins hrímkalda iǫtuns,
enn ór sveita siór.

»Iz Ymirova mesa bijaše Zemlja stvorena,
a iz kòstī brijeg,
Nebo iz lubanje mraznohladnoga diva,
a iz znoja (ili: krvi) more.

Ovdje, dakle, također glavi (lubanji) diva (iǫtunn) odgovara Nebo, kao u Vedama, ali iz svega ostaloga tijela nastaje Zemlja: sama zemlja (tlo) od mesa Ymirova, a od kosti brda, dok se u more ocijedio znoj s njegova tijela (a možda i krv – riječ je *sveiti* dvoznačna – ako je bio ubijen ili žrtvovan). [9]

DALJA USPOREDBA TIMAIJA I INDIJSKIH USPOREDNICA, OSOBITO AITAREYA-UPANIṢADI:

Ovako opisuje Śatapathabrāhmaṇa (ŚB) stvaranje svjetova:

[9] Strofa se sadržajem gradi na oprekama zemlja – brijeg (ravno, nisko – visoko, uspravno) i mrazna hladnoća – znoj (hladno – vruće), a zvukom na aliteracijama i asonancijama (holdi – iǫrd – iǫtuns, beinom – biǫrg, himinn – hausi – hrimkalda, sveita – siór).

ŚB II 5, 1, 1; ŚB XI 5, 8, 1–2:

prajāpatir vā idam agra āsīt/ eka eva/ so'kāmayata syāṃ prajāyeyeti so'śrāmyat sa tapo'tapyata tasmāc chrāntāt tepānāt trayo lokā asr̥jyanta pr̥thivy antarikṣaṃ dyauḥ//1// sa imāṃs trīṃ lokān abhitatāpa/ tebhyas taptebhyas trīṇi jyotīṃṣy ajāyantāgnir yo 'yaṃ pavate sūryaḥ//2//

»Ovo (ovaj svijet) bijaše u iskonu upravo Prajāpati (Bog Otac), jedan (jedini). On je želio: Neka budem, neka se narodim! Morio se, prijegorom pregarao. Od njega izmorena, pregarajuća ispustiše se tri svijeta: Zemlja, Međuzračje, Nebo. On je grijao ta tri svijeta: iz njih zagrijanih rodiše se tri svjetla (čuvara svjetova): Oganj, onaj koji pročišćuje (Vjetar) i Sunce.«

A ovako stvaranje svjetova opisuje *Aitareya-upaniṣad*, stavljajući stvaranje svjetova prije stvaranja Puruṣe, makrokozmičkoga Čovjeka :

AU I 1

ātmā vā idam eka evāgra āsīt / nānyat kiṃcana miṣat / sa īkṣata lokān nu sr̥jā iti //1// (...)

»1. Ovo bijaše u iskonu upravo sopstvo (Duh), jedno (jedino), ne (bijaše) ništo ino što trepće[10]. Ono

[10] Usp. Taittirīyasaṃhitā (TS) VI 3, 5, 1: *sādhyá vai devá asmíṁ loká āsan nányát kíṃcaná miṣát* »Bogovi u ovome svijetu bijahu Sādhye, ne (bijaše) ništo ino što trepće«; čini se prema toj formuli da *na...kiṃcana miṣat* znači otprilike »ne (bijaše) ništo živo«, usp. razgovorno »sve živo« = »sve čega ima« u hrv.

gledaše[11]: 'Da ispustim[12] svjetove!'«[13]

Timaij, Tvorac i svemir

[11] Tu se *sa īkṣata* treba shvatiti kao impf. bez augmenta (a ne pravi injunktiv) zbog paralelizma s *āsīt;* osim toga, Hoffmann (1967., str. 108) smatra da je od ispravnoga impf. *sa* + *aikṣata* u govoru moralo nastati *saikṣata*, a to je onda krivo razriješeno kao *sa īkṣata*. U tome je pogledu poučno da u *Chāndogya-upaniṣadi* (ChU) VI 2, 1 i 3: *sad eva somyedam agra āsīd ekam advitīyam*/ (...) *tad aikṣata bahu syāṃ prajāyeyeti*/ (...) iza *tad* nema eufonijskoga stezanja s *aikṣata,* pa je oblik sačuvan bez promjene.

[12] Uobičajeni stind. izrazi za stvaranje izvode se iz korijena *sṛj* »ispustiti, izzračiti (kao svjetlost i toplinu), izliti (kao tekućinu)«. Predodžba slična zapadnim teorijama emanacije (npr. novoplatōnističkoj Plōtinovoj).

[13] U tome je pogledu poučno da postoji više paralela tomu izričaju u upaniṣadima, među kojima su tri varijante glavne. Kao prvu paralelu varijanti iz AU možemo navesti *Chāndogya-upaniṣad* (ChU) VI 2, 1 i 3: *sad eva somyedam agra āsīd ekam advitīyam*/ (...) *tad aikṣata bahu syāṃ prajāyeyeti*/ (...) »Ovo bijaše, mileni, (samo) suće u iskonu, jedno, bez drugoga (...) Ono gledaše: ›*Neka budem mnogo! Neka se narodim!*‹«

Druga poučna paralela može biti *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* (BAU) I 4, 1: *ātmaivedamagra āsīt puruṣavidhaḥ*/ *so'nuvīkṣya nānyad ātmano'paśyat*/ *so'hamasmīty agre vyāharat*/ »Ovo bijaše sopstvo u iskonu, u vidu *puruše* (»čovjeka«, »osobe«). Ono, pogledavši, ne vidje ino od sebe (sopstva). Ono reče u iskonu: ›*Ja jesam.*‹« U tome primjeru »u vidu *puruše*« stoji na mjestu »jedno«, a »ne vidje ino od sebe« (uza što je tu upotrijebljeno »pogledavši«) na mjestu »bez drugoga« / »ništo ino što trepće«. Osim o taksonomiji proznih formula, iz te paralele možemo nešto naučiti i o preoblikama: rečenica »*Ja jesam.*« iz BAU preobličena u obliku formule iz ChU u glagolski particip »*suće*«. Iz toga kruga ili trokuta primjera možemo postaviti i filozofsku upaniṣadsku jednadžbu: *ātman* = *sat* »sopstvo = suće«.

U starijim se inačicama na takvu mjestu, u izvornoj varijanti, javlja, međutim, kako smo već i vidjeli, Prajāpati, npr. u *Śatapathabrāhmaṇa* (ŚB) II 5, 1, 1: *prajāpatir ha vedam agra eka evāsa*/ *sa aikṣata kathaṃ nu prajāyeyeti so'śrāmyat sa tapo'tapyata sa prajā asṛjat...*, ili u ŚB XI 5, 8, 1: *prajāpatir vā idam agra āsīt*/ *eka eva*/ *so'kāmayata syāṃ prajāyeyeti*/ *so'śrāmyat sa tapo'tapyata*/ *tasmāc chrāntāt tepānāt trayo lokā asṛjyanta pṛthivy antarikṣaṃ dyauḥ*//1// »Ovo bijaše Prajāpati u iskonu, jedan (jedini). On željaše: 'Neka budem! Neka se narodim!' On se trudaše, on prijegor pregaraše. Od njega izmorena, pregarajuća ispustiše se tri svijeta: Zemlja, Međuzračje, Nebo.« Vjerojatno je na mjesto takva *Prajāpatia* »Rodogospoda, Gospoda roda, Boga roditelja«, dospio u AU i u BAU, *ātman* »sopstvo«, a u ChU *sat* »suće« (v. gore).

sa imāl̐ lokān asr̥jata / ambho marīcīr maram apaḥ / ado'mbhaḥ pareṇa divam / dyauḥ pratiṣṭhā / antarikṣaṃ marīcayaḥ / pr̥thivī maraḥ / yā adhastāt tā āpaḥ //2//

sa īkṣata ime nu lokāḥ / lokapālān nu sr̥jā iti / so'dbhya eva puruṣaṃ samuddhr̥tyāmūrcchyat //3//

»2. Ono ispuštaše ove svjetove: vodensvod, svjetlomrcanja, smrt, vode[14]. Vodensvod je ono onkraj Neba (nebeskoga svoda). Podnožje (mu) Nebo[15]. Svjetlomrcanja[16] su Ozračje. Smrt je Zemlja[17]. Vode su ono što je dolje.

3. Ono gledaše: ›Ovo su svjetovi. Da sada ispustim svjetopastire[18]!‹ Ono, uzgrabivši iz Voda Čovjeka,

---

U upanišadima se, općenito, na mjestu *Prajāpatia* u iskonu mogu javiti *sat* (ChU VI 2, 1 i 3; usp. III 19, 1), pa i *asat* (ChU III 19, 1, usp. VI 2, 1; TU II 7, 1), *ātman* (npr. BAU I 4, 1; AU I 1) ili *brahman* (BAU I 4, 10).

Usp. i TU II 6; Maitrī-upaniṣad II 6.

[14] Stind. *āpaḥ* u izdanjima umj. *apaḥ*. Možda (pisarska?) anticipacija *āpaḥ* pet rečenica dalje.

[15] Stind. *dyau-/ div-* »danje/sjajno Nebo«. Usp. paralelizam između gornjih i donjih Voda u ŚB VII 1, 1, 24: *yā rocane parastāt sūryasya yāścāvastād upatiṣṭhanta āpa iti* »koje Vode stoje u razasjanome (nebu) onkraj Sunca i one koje su (ovdje) dolje«. V. tri rečenice dalje.

[16] Stind. *marīcayaḥ* »zrake« ili »zrakom svjetla obasjana zrnca prašine«; D: *Lichträume*, H: *light-rays*, LS: *les rayons lumineux*, O: *the glittering specks*. Spominju se i u ChU II 21, 1. Označuju područje između Neba i Zemlje. Glasovna figura *marīcayaḥ* : *maraḥ* može se dijelom nasljedovati malo neobičnijim prijevodom *svjetlo-mrcanja* : *s-mrt*.

[17] Tj. Zemlja je područje umiranja, smrtnosti (*mara-*).

[18] Stind. *lokapāla*; Izraz se javlja u ŚB XIV 7, 2, 24 (LV) u sg. uz *ātman*, u *Kauṣītaki-upaniṣadi* (KsU) III 8 uz *prajñātman*, a u BAU IV 4, 22 javlja se u sličnu kontekstu *bhūtapāla* uz *vijñānamayaḥ prāṇaḥ*. Tek se u mlađim upanišadima kao *Nr̥siṃhapūrvatāpanīya* IV 3 *Rāmottaratāpanīya* 5 (32) spominje osam *lokapāla* (prema Jacob 1891., pretis. ^{3}1985.).

oblikovaše ga.«

I nastavlja:

Timaij, Tvorac i svemir

tam abhyatapat / tasyābhitaptasya mukhaṃ nirabhidyata yathāṇḍam / mukhād vāk / vāco'gniḥ // nāsike nirabhidyetām / nāsikābhyāṃ prāṇaḥ/ prāṇād vāyuḥ // akṣiṇī nirabhidyetām / akṣībhyāṃ cakṣuḥ / cakṣuṣa ādityaḥ // karṇau nirabhidyetām / karṇābhyāṃ śrotram / śrotrād diśaḥ // tvaṅ nirabhidyata / tvaco lomāni / lomabhya oṣadhivanaspatayaḥ // hṛdayaṃ nirabhidyata / hṛdayān manaḥ / manasaś candramāḥ // nābhir nirabhidyata / nābhyā apānaḥ / apānān mṛtyuḥ // śiśnaṃ nirabhidyata / śiśnād retaḥ / retasa āpaḥ//4//

AU pruža prema tome prvi njihov očuvan spomen. Osam (šest pojedinačnih i dva skupna) »pastira (čuvara) svjetova«, tj. kozmička božanstva koja će djelovati u četiri stvorena (»ispuštena«) svijeta, pobraja ovako: Oganj (Agni), Vjetar (Vāyu), Sunce (Āditya), Smjerovi (diśaḥ), Trave i Stabla (oṣadhi-vanaspatayaḥ), Mjesec (Candramas), Smrt (Mṛtyu), Vode (Āpaḥ).

Inače, već stariji tekstovi jasno spominju Agnia, Vāyua i Sūryu kao bogove triju svjetova: Zemlje, Ozračja i Neba, npr. u nastavku navedenih odlomaka u ŚB XI 5, 8, 1-2 (gdje se ta tri božanstva »izliježu« utopljavanjem iz tih triju svjetova). U AU je taj obrazac (3 *lokāḥ*) preuzet i proširen. Dodano je do broja 8 ovih pet »božanstava«: Mjesec, Smrt i Vode, te Smjerovi i »Trave i Stabla«.

Poslije je osam lokapāla bitan elemenat poslijevedskoga brahmanizma koji među njih svrstava (preživjela) vedska božanstva kao čuvare osam razreda bića, ili – najčešće – osam smjerova (i međusmjerova) svijeta; prema *Manusmṛti* V 96: Indra (I), Agni (JI), Yama (J), Sūrya (JZ), Varuṇa (Z), Vāyu (SZ), Kubera (S; odatle je potisnuo vedskoga Somu) i Soma ili Candra (SI). Kasnije ima još nekih preinaka (Nirṛti na JZ, a Īśānī ili Pṛthivī na SI). Usp. Hopkins, E. W. (1915.), str. 149-152.

»4. Utopljavaše ga. Kako ga utopljavaše, raspukoše se usta, kao (da je to) jaje[19]. Iz usta Riječ. Iz Riječi Oganj.
Raspukoše se nosnice. Iz nosnica dah. Iz daha Vjetar.
Raspukoše se dva oka. Iz očiju vid. Iz vida Odrješa (Sunce).
Raspukoše se uši. Iz ušiju sluh. Iz sluha Smjerovi.
Raspuče se koža. Iz kože dlake. Iz dlaka Trave i Stabla.
Raspuče se srce. Iz srca pamet. Iz pameti sjajni Mjesec.
Raspuče se pupak. Iz pupka oddah[20]. Iz oddaha Smrt.
Raspuče se spolovilo. Iz spolovila sjeme. Iz sjemena Vode[21].«

---

[19] Usp. ChU III 19, 1 i d. o kozmičkome jajetu; ChU II 23, 2 o utopljavanju (leženju kao na jajetu).

[20] Stind. *apāna*, vrst daha. LS: Još je Caland (ZDMG LV, str. 261; LVI, str. 556) dokazivao da je *apāna* udah, a ovdje je uzduh ili dah u trbuhu. O apāni usp. Bodewitz 1986. i Zysk 1993. Ovdje bi se moglo prevesti kao »probavni oddah«; radi kračine a obilježenosti prevodim doslovce »oddah«.

Schneider (1963., str. 61-64) upozorava na to da se tu posvjedočava stara (atharvavedska: v. Renou-Filliozat (1953.), *L'Inde classique* II, par. 1622) medicinska teorija po kojoj *apāna* i *prāṇa* nisu samo udah i izdah, nego (v. Jolly, Julius (1901.), *Medicin*, str. 40) *apāna* znači i dah koji ima sjedište u trbuhu i zadaću da tjera prema dolje: izmet, mokraću, sjeme, mjesečnicu i dijete pri rođenju. Ipak, Schneider vidi nedosljednost u AU I 3 (4 i 10, v. dalje) u tome što bi hvatanju hrane ustima trebala ipak služiti *prāṇa*, a samo probavljanju *apāna*.

[21] Ako se ovih osam trostrukih sveza usporedi s RS X 90, 13 i 14 (v. gore), vidimo da već u RS nalazimo pet sveza od osmerih u AU: usta – Oganj (13: 3), dah – Vjetar (13: 4), oko (vid) – Sunce (13: 2), pamet (duh) – Mjesec (13: 1), uho (sluh) – smjerovi prostora (14: 4, c). (U RS se spominju i tri sveze koje AU ne rabi jer je stvaranje »svjetova« opisala kao prethodan stvaralački

Usporedba (za oblik) »kao (da je to) jaje« proširena je izrazima (za radnje): »utopljavaše ga« (subj.: sopstvo – kao ptica kad leži na jajetu) i »raspuče/raspukoše se« (usta, nosnice, dva oka... /dakle otvori/ – kao kad se izliježe mlado). Slijedi osam tročlanih lanaca postanka dijelova svijeta ili makrokozma iz Puruṣe:

Timaij, Tvorac i svemir

čin: pupak – Ozračje, 14: 1; glava – Nebo, 14: 2; noge – Zemlja, 14: 3, c). U AU se, međutim, spominju tri sveze koje RS ne navodi: koža – dlake – trave i stabla; pupak – oddah – smrt; spolovilo – sjeme – Vode). Osim toga, sve su sveze u RS X 90 dvostruke, a u AU trostruke. Ipak, nadovezivanje je na stariju predaju (uz dodatnu razradu) očito.

Još je starija potvrda u RS X 16, 3 gdje se preminulomu kaže: *sū́ryaṃ cákṣur gachatu vā́tam ātmā́ dyáṃ ca gacha pṛthivíṃ ca dhármaṇā/ apó vā gacha yádi tátra te hitám óṣadhiṣu práti tiṣṭha śárīraiḥ//3//* »K Suncu oko, duh u Vjetar nek pođe,/ na Nebo pođi, na Zemlju po redbi,/ il pođi u Vode ako ti gode/ i tijelima uskrsni izmed trava!« (v. Ježić 1987., str. 184).

U toj predaji ima i varijacija. U *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇi* (JUB) III 2, 2 i 2, 4 (ChU IV 3, 6 i 7) aludira se (po interpretaciji H. Lüdersa /1940./, *Philologica Indica*, str. 384) također na pet moći (5 *prāṇāḥ*) koje se sve mogu povući u dah (*prāṇa*), a on sam s njima onda može ući u Vjetar (*vāyu*). Slično u ChU IV 3, 1-4. U ChU III 13, 1-5 imamo korespondencije kao i u RS X 90, samo se sluh povezuje s Mjesecem, pamet s grmljavinskim oblakom (*parjanya*), a uzduh s ozračenim prostorom (*ākāśa*). Usp. i KsU II 11-12. U ŚB X 3, 3, 7, imamo, međutim, uobičajenu shemu petorih korespondencija izm. mikrokozma i makrokozma.

Ako usporedimo ovaj odjeljak AU s BAU I 1, gdje se govori o simbolici žrtve konja, naći ćemo i svezu: dlake – trave i stabla – koju imaju dakle i BAU i AU,

uza sveze: oko – Sunce, dah – Vjetar, ždrijelo (usta) – Oganj – koje imaju RS i AU,

te uza sveze: leđa konja (kojemu je tijelo vodoravno) – Nebo, utroba – Ozračje, trbuh – Zemlja – u BAU, koje odgovaraju svezama: glava Čovjeka (kojemu je tijelo uspravno) – Nebo, pupak – Ozračje, noge – Zemlja – u RS, koje dakle (uza sustavne pomake) povezuju predaje u RS i BAU.

	Raspukoše se X:	odatle nastade Y:	a odatle nastade Z:
1.	*mukha* »usta«	*vāc* »Riječ«	*agni* »Oganj«
2.	*nāsike* »nosnice«	*prāṇa* »dah«	*vāyu* »Vjetar«
3.	*akṣiṇī* »oči«	*cakṣus* »vid«	*āditya* »Sunce Odrješa«
4.	*karṇau* »uši«	*śrotra* »sluh«	*diśaḥ* »Smjerovi«
5.	*tvac* »koža«	*lomāni* »dlake«	*oṣadhivanaspatayaḥ* »bilje«
6.	*hṛdaya* »srce«	*manas* »pamet«	*candramas* »sjajni Mjesec«
7.	*nābhi* »pupak«	*apāna* »oddah«	*mṛtyu* »Smrt«
8.	*śiśna* »spolovilo«	*retas* »sjeme«	āpaḥ »Vode«

Tu se stvaranje dijelova svijeta iz makrokozmičkoga puruṣe ne tumači izravno kao žrtva, kao u *Ṛksaṃhiti*, ali se tumači kao postanak »svjetopastira«, bogova čuvara svjetova (treći stupac) iz dijelova makrokozmičkoga Puruṣe.

A zatim se u drugome dijelu prvoga poglavlja Aitareya-upanišadi opisuje postanak mikrokozma, čovjeka, iz makrokozma, svijeta, jednostavnim obratom formule:

Z postade Y i uđe u X.

Tako, pošto Tvorac (*ātman*) dovede na vidjelo mikrokozmičkoga čovjeka, bog Oganj postavši Riječju uđe u njegova usta, bog Vjetar postavši dahom uđe u nosnice, bog Sunce postavši vidom uđe u oči itd.

Pri tome se gornja trijada u osmoročlanome nizu navodi u uzlaznome poretku (srednja dijada obuhvaća smjerove koji čine prostor i »kožu« koja ga omeđava, a oni nisu okomito poredani), a donja trijada u silaznome. Odnos članova obiju trijada u jednu je ruku – na razini moći, odnosno

njihovih boravišta – sličan odnosu glave i trupa ispod nje:

oči	*Timaij,*
nosnice	*Tvorac i*
usta	*svemir*
srce	
pupak	
spolovilo	

a u drugu ruku – na razini svemira i božanstava u svjetovima – sličan je lijevoj i desnoj strani glave kao dva oka ili dva daha (u dvjema nosnicama):

Sunce — Mjesec
Vjetar / Dah (život – svijet Ozračja) — Oddah (Smrt – svijet Zemlje)
Oganj — Vode[22]

Zbog toga oblik makrokozmičkoga Čovjeka ne mora biti nalik na glavu i trup (mikrokozmičkoga čovjeka), nego može biti nalik na samo jedno jaje – *yathāṇḍam*[23] – u kojem

---

[22] Sveza je Voda i Ognja vrlo bitna i dobro poznata iz vedskih tekstova: Oganj je Vodama komplementaran po oprjeci: često je potomak Voda *apāṃ napāt*, gdjekada muž ili ljubavnik, itd. Usp. npr. A. Bergaigne, (21963.), str. 16-21. U nas Ježić, Ljudevit Fran (2012.), str. 81-90.

[23] Usp. npr. ChU III 19, 1-2: *ādityo brahmety ādeśaḥ/ tasyopavyākhyānam/ asad evedam agra āsīt/ tat sad āsīt tat samabhavat tad āṇḍam niravartata/ tat saṃvatsarasya mātrām aśayata/ tan nirabhidyata/ te aṇḍakapāle rajataṃ ca suvarṇam cābhavatām//1// tad yad rajataṃ seyaṃ pṛthivī yat suvarṇaṃ sa dyauḥ/ yaj jarāyu te parvatāḥ yad ulbaṃ sa megho nīhāraḥ yā dhamanayas tā nadyaḥ yad vāsteyam udakaṃ sa samudraḥ//2// atha yat tad ajāyata so'sāv ādityaḥ...* »1. Brahman je Sunce (Odrješa) - to je pouka. (Evo) objašnjenje toga. Ovo (ovaj svijet) je u iskonu bilo još nesuće.

su smještene moći makrokozmičkoga Čovjeka odn. božanstva iz njih proizašla, koja čuvaju svjetove, raspoređeni u tri para dvostruke trijade.[24]

Aitareya-upaniṣad u trećem dijelu prvoga poglavlja raspravlja prvo o hranjenju: od svih moći hranu može probaviti samo oddah i time nahraniti druge moći. Zatim raspravlja o posebnosti *ātmana* u odnosu na osam spomenutih moći: one su potekle iz kozmičkoga bića i obavljaju svoje posebne službe u čovjeku, a *ātman* je ušao u čovjeka posebnim »dvarima« na tjemenu i time mu podario svijest omogućivši mu da, pošto se rodi, kao sopstvo razgledava (druga) bića.

U drugome poglavlju *Aitareya-upaniṣad* govori o trima rođenjima čovjeka (čini se: u ovome životu) i tumači ih kao, prvo, začeće sina, drugo, rođenje sina i, treće, vlastitu smrt. U smrti će se *ātman* ili sopstvo kroz »dvari« na tjemenu vratiti u svijet bessmrtnosti. Tko tako zna (a primjer mu je ṛgvedski mudrac Vāmadeva čiju kiticu navodi) dolazi u svijet bessmrtnosti (jer se ne poistovjećuje s onim što je

---

Zatim je bilo suće. Postajalo je. Razvilo se u jaje. Ono je ležalo mjeru godine. Onda se raspuklo. Postale su dvije pole jaja, srebrna i zlatna. 2. Što je bila srebrna pola, to je ova Zemlja. Što zlatna, to je Nebo. Što maternica, to su planine. Što utroba, to oblak i magla. Što žile, to rijeke. Što voda u mjehuru, to more. 3. A što se odatle rodilo, to je ono Sunce (Odrješa)...«

[24] Jasno je da se u tome slučaju antropomorfnost »Čovjeka« ovdje ne smije shvatiti doslovce. Ako čak glava i trup mogu biti samo ustrojbena simbolička podloga za jedinstven raspored moći odn. božanstava u jedinstvenome okruglome tijelu (jajetu), onda je još mnogo manje opravdano zamišljati u obliku makrokozmičkoga Čovjeka druge nespomenute organe kao ruke, noge itd. (koje npr. Šaṅkarin komentar spominje, ali bez opravdanja; Šaṅkaru bi potkrjepljivao himan RS X 90 da tamo pojmovi kao »ruke«, »bedra« i »stopala« ne stoje metaforički za »službu djelovanja«, »razmnažanja« i »služenja«; osim toga, u RS X 90 oblik se ne opisuje, a u AU *yathāṇḍam* ima čvrste usporednice u tekstovima gdje se očito opisuje oblik, npr. ChU III 19).

smrtno), i to mu je treće rođenje.

U trećem poglavlju raspravlja *Aitareya-upaniṣad* o tome što je *ātman* ili sopstvo. Njega prepoznaje u svim činima svijesti pa zaključuje da je ono upravo proznaja / spoznaja / svijest (*prajñā, prajñāna*). Ponavlja da tko tako zna proznajućim sopstvom iz ovoga svijeta dospijeva u nebeski i postaje bessmrtan. *Timaij, Tvorac i svemir*

Može se reći da *Aitareya-upaniṣad* u prvome i najvećem poglavlju govori o Tvorcu – *ātmanu*, o kozmičkome Čovjeku i stvaranju mikrokozmičkoga čovjeka (teologija, kozmologija, antropologija). Da u drugome poglavlju govori o prijenosu života (sopstva) na sina i o tome kako sopstvo napušta tijelo u smrti: tko ga je spoznao odlazi njime u nebeski svijet i postaje bessmrtan (eshatologija u svijetu: sin, eshatologija po smrti: bessmrtnost). A u trećem poglavlju govori o naravi sopstva, ātmana, kao spoznaje ili svijesti te ponavlja da takva samospoznaja otvara put u bessmrtnost (onto-gnoseo-logija kao pretpostavka eshatologije).

* * *

A sada možemo sažeto razmotriti usporednice između *Aitareya-upaniṣadi* i *Timaija*:

AU I 1–3 pobraja životne moći koje ima makrokozmički Čovjek: riječ, dah, vid, sluh, dlake, pamet, oddah (probavni organ za hvatanje hrane i za izmetanje), sjeme.	Tim. 33 c i d. govori o životnim moćima koje makrokozmičko živo biće *ne treba* jer je sveobuhvatno: oči (vid), sluh, dah, probavni organ za primanje hrane i za izmetanje, ruke i noge.

Dakle, ni u AU više se makrokozmičkomu biću ne pripisuju

ruke i noge (koje mu još – iako u prenesenu smislu – pripisuje RS X 90, 12), a u *Timaiju* mu se izrijekom odriču i vid, sluh, dah i probavni organ (koji se takvu biću u AU – u prenesenu značenju – pripisuju), ali Platōn ih sve četiri pobraja i tumači zašto ih svemirsko živo biće ne treba, kao da još ima pred očima stariju tradicionalnu predodžbu s kojom polemizira, a po kojoj ih ono ima.

Nakon trećega spominjanja moći u AU I 3 (u svezi s hvatanjem hrane), prelazi se na temu sopstva (univerzalne duše) koje se pita kako bi to sve moglo bez njega, i tko je (što je) sopstvo, pa ulazi u čovjeka (mikrokozam) kroz tjeme.	Tim. 30 b, 34 b. Dēmiurg postavlja dušu svemira (stariju od tijela po postanku) u njegovo središte (kao uzrok svih gibanja) te svemir postaje ζῷον ἔμψυχον ἔννουν »živo biće s dušom i umom«.
AU I 2 stvaranje božanstava čuvara svjetova (Sunca, Mjeseca, Vjetra, Smrti, Ognja, Voda, Smjerova, Trava-i-Stabala)	Tim. 39 e - 41 c. stvaranje bogova (nebeskih bogova – zvijezda i planeta i Zemlje, te onih za koje znamo samo iz predaje: od Gee i Urana do Zeusa i braće njegove)

AU I 2 dovođenje mikrokozmičkih rodova bića. AU I 3 stvaranje »hrane«. AU III: *yat kiṃcedaṃ prāṇi jangamaṃ ca patatri ca yac ca sthāvaram* »i što god diše: što hoda, što je krilato i što se ne kreće«.	Tim. 41 b i d. stvaranje smrtnih rodova bića: πτηνόν, ἔνυδρον, πέζον γένος »krilati, vodeni i nogati rod« živih bića. *Tim.* 41 d. Dēmiurg kaže bogovima: »satkajte smrtno k bessmrtnomu (tj. duši koju stvara dēmiurg sam), izradite i porodite životinje te ih gojite dajući im hranu (τροφή), a kada propadnu, uzimajte ih opet k sebi!«	*Timaij, Tvorac i svemir*
AU II tri rođenja čovjeka: kad sjemenom začne sina, kada mu se rodi, i kada se sam umrvši ponovo rodi. Bessmrtnost znalca.	Tim. 90 c - 92. Rasprava svršuje razlaganjem o bessmrtnosti umnika, o rađanju iz sjemena i o transmigraciji u životinjske oblike.	

Te sažeto navedene usporednice između *Timaija* i *Aitareya-upaiṇṣadi*, odn. šire vedske predaje, vjerojatno pokazuju da u Platōna moramo razlikovati vlastite njegove misli i inovacije od mitskoga okvira izvješća o stvaranju koji nije on izmislio, nego ga je preuzeo iz starodrevne predaje, katkada tako stare (sudeći po podudarnostima s drugim indoeuropskim granama) da su ju vjerojatno i Hellēni uopće naslijedili iz indoeuropske starine.[25] Takvu je staru predaju Platōn još

[25] Ne tvrdim da su usporedbe koje su ovdje sumarno iznesene potpun i dostatan dokaz indoeuropskoga izvora podudarnih predaja. One samo

razmjerno izvrsno poznavao, gdjekada se s njom i razračunavao (npr. u pogledu moći i organa kozmičkoga živoga bića), ali ju je volio i često se njome služio kao okvirom »tradicionalnoga znanja« o onome što sam ne može istražiti. On sam kaže za hellēnske bogove o kojima ne može sam ništo spoznati onako kako to može o nebeskim bogovima (o Suncu, Mjesecu, planetima, zvijezdama) ili Zemlji: Περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γνῶναι τὴν γένεσιν μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν (40 d 6–8) »A o drugim božanstvima reći i spoznati im postanak više je nego je do nas, nego treba vjerovati onima koji su to rekli prije« – te dodaje s prizvukom ironije – »jer su bili potomci bogova, kako su tvrdili...« U taj bi okvir predaje, preuzevši ga, potom uvršćivao svoje nove spoznaje i hipoteze, kao što su to u *Timaiju* razlaganja o raznolikim gibanjima svemirskih tijela i njihovim brojčanim odnosima, ili geometrijsko modeliranje atoma četiriju elemenata prema spoznajama suvremene stereometrije.

Takvom starodrevnom predajom uokvirio je Platōn svoja razlaganja u *Timaiju*. U njenu duhu i zaključuje: θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῷα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῷον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς

---

trebaju dati na znanje koji su sadržaji i obrasci podudarni u spomenutim predajama tekstova. Da bi se dokazalo da neke od tih podudarnosti nisu posljedica "jednakosti ljudskoga uma" u raznim kulturama (tipološke podudarnosti), ili povijesnoga doticaja i utjecaja jedne strane na drugu (kontaktne podudarnosti), nego da su (bar djelomice) trag zajedničkoga nasljeđa (genetske podudarnosti), još je poželjno pokazati da i izričaji tih sadržaja pokazuju takve podudarnosti (da sadrže toliko ključnih genetski srodnih izraza poput korijena *teḱs < *teḱ) da se to može objasniti samo zajedničkim podrijetlom predaja koje se uspoređuju. To još treba podrobnije istražiti. No na osnovi izložene građe pretpostavka o zajedničkome (indoeuropskome) nasljeđu ipak se može smatrati najvjerojatnijom.

αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν. (92 c 5–9) »Ovaj je, naime, svemir, primivši smrtna i bessmrtna živa bića i napunivši se, kao vidljivo živo biće koje obuhvaća vidljiva (bića), postao bog dosežan osjetilima i slika (i prilika boga) dosežnoga (samo) umom, najveći i najbolji, najljepši i najsavršeniji – ovo jedino Nebo – budući da je jedinorođenac.«

Timaij, Tvorac i svemir

TIMAIJ KAO ISHODIŠTE DALJIH UTJECAJA

Stvoritelj koji je ποιητὴς καὶ πατήρ »stvoritelj i otac« (*Tim.* 28 c) toga kozmičkoga bića dobro nam je poznat i iz onoga duhovnoga nasljeđa koje nam je još bliskije jer spada u malobrojne tekstove za koje se u našoj kulturi još uvijek može očekivati da ih znamo napamet (bar na materinjem jeziku). To je Nikaijsko-konstantinopolska ispovijed kršćanske vjere (dijelom iz 325., a u cijelosti iz 381. g.), koja na grčkome počinje ovako:[26]

Πιστεύομεν εἰς **ἕνα θεόν, πατέρα** παντοκράτορα, **ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν** τε πάντων καὶ **ἀοράτων·**

»Vjerujemo u JEDNOGA BOGA, OTCA svemogućega, STVORITELJA NEBA I ZEMLJE, svega VIDLJIVOGA I NEVIDLJIVOGA.«[27]

---

[26] Prema izd. Denzinger, Heinrich – Hünermann, Peter ([37]1991.), str. 150 i d. Masno su otisnuti nazivci i formule doslovno podudarni s Platonovim tekstom.

[27] Prijevod navodim prema *Katekizam Katoličke Crkve*, (Međudikasterijska komisija za katekizam Katoličke crkve pod vodstvom kard. Josepha Ratzingera), Hrvatska biskupska konferencija, Glas koncila, Zagreb 1994., str. 61 i d. U prijevod su unesene male prilagodbe izvorniku: 1. l. pl. »vjeru-

Taj Otac ima jedinorođenoga Sina kojega kršćansko vjerovanje shvaća s jedne strane povijesno i zna mu ime – Isus Khrist, ali s druge strane i ontološki kao prvo biće »rođeno od Otca prije svih vjekova« (i to već po Nikaijskome Vjerovanju »rođena, a ne stvorena« - što je teološka polemika s ranijim i drugačijim shvaćanjima jer Sin mora biti istorodan i istobitan s Otcem, a stvoreno biće ne mora) »po kome je sve stvoreno«: καὶ εἰς **ἕνα** κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν **μονογενῆ**, τὸν ἐκ τοῦ **πατρὸς γεννηθέντα** πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, (**θεὸν** ἐκ **θεοῦ**,) φῶς ἐκ φωτός, **θεὸν** ἀληθινὸν ἐκ **θεοῦ** ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ **πατρί**, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· »I u JEDNOGA Gospodina Isusa Khrista, JEDINOROĐENOGA Sina Božjega. ROĐENOG OD OTCA prije svih vjekova. (BOGA od BOGA,) svjetlo od svjetla, pravoga BOGA od pravoga BOGA[28]. Rođena, a ne stvorena, istobitna s OTCEM. Po kome je sve postalo.« Osim doslovnih podudarnosti, sadržajno je bitno podudarno s Platōnom i s vedskom predajom to da je jedinorođenac »rođen prije svih vjekova« jer dēmiurg tek s njime (sa svemirom, Nebom) stvara i vrijeme te nebeska božanstva koja određuju vrijeme (38 b—39 e). Također to da je »po njem sve postalo« (ukoliko se to odnosi na Sina, a formulacija je možda hotimice dvoznačna jer slijedi iza stavka o istosućnosti / istobitnosti Sina i Otca) – a to je najizrazitije izneseno u himnu o žrtvi Puruṣe RS X 90.[29]

---

jemo«, te velika slova i pravopisna načela usklađena s tekstom ovoga rada.

[28] Usp. u Platōna »boga dosežna osjetilima i sliku (i priliku boga) dosežnoga (samo) umom« (91 c).

[29] U raspravi se na Mediteranskim korijenima filozofije 2014. godine na poticajnu primjedbu profesora Hrvoja Relje poveo razgovor o razlici između kršćanskoga stvaranja iz ničega (*creatio ex nihilo*) i vedskoga pojma stvaranja kao emanacije. U kršćanskoj nauci ne stvara Bog iz Sina svijet,

Znatno je stoga da u nastavku Vjerovanja dio koji će se odnositi na povijesnoga Isusa Khrista i koji s jedne strane nosi specifične i nove kristološke sadržaje istovremeno s druge govori o povijesnome ostvarenju nepovijesnoga sadržaja kakav nalazimo i u *Puruṣasūkti*, naime o ljudskoj žrtvi Spasitelja.[30] Nastavak stoga glasi ovako: τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ

Timaij, Tvorac i svemir

kao Tvorac ili nebesnici u Vedama iz Puruṣe, nego ga stvara iz ničega, a po Sinu ga otkupljuje. Ipak, u Nikaijsko-konstantinopolskome Vjerovanju izričito se kaže da je »po njem sve rođeno«, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο (nikaijski tekst nastavlja da bude jasno: τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ »sve na nebu i na zemlji«) – u možda hotimično dvoznačnome kontekstu nakon stava o istosućnosti / istobitnosti Sina s Otcem – pa, ako se odnosi na Sina (kao sve drugo u tome kristološkome odlomku), onda je po njem / kroza nj sve rođeno, a ako se odnosi na Otca (koji se spominje neposredno pred odnosnom zamjenicom), onda takva formulacija o rađanju svega, a ne stvaranju, dva stavka nakon što je za Sina rečeno da je rođen, (γεννηθείς, a ne stvoren, ποιηθείς, očito još ne govori o stvaranju svega iz ničega. A i kada se kasnije u kršćanstvu o tome govori, treba razumjeti da je »ništo« nesuće iz kojega se stvara suće. (Usput budi rečeno, i takav nazor postoji u Vedama i upaniṣadima.) U kršćanskoj se filozofiji i teologiji time kaže, kako je u raspravi napomenuo profesor Borislav Dadić, da Bog svemu daje bitak i da bi sve bez Boga bilo nesuće. No u ovome se radu radi samo o tome da se pokaže koliko crkveni otci duguju Platōnu, a on predaji koja čini se da čuva (vjerojatno genetske) podudarnosti s vedskom i indoeuropskom. A s druge strane, može se reći da Tvorac ili nebesnici u Vedama žrtvom Čovjeka, rođena u iskonu iz Tvorca, stvaraju i održavaju cio svijet (koji se iz njega rađa: svjetovi, životinje, ljudi, vedska objava), što je iznenađujući blisko vjerskoj predodžbi po kojoj, prvo, Bog Otac rađa Sina »prije svih vjekova«, a potom se po Otcu i/ili (istosućnome) Sinu rađa (postaje, biva) sve na nebu i na zemlji, i, drugo, po kojoj se onda žrtvom Sina otkupljuje svijet, a ta se žrtva ostvaruje i blagovanjem tijela i krvi Sina Božjega. Kršćanstvo ne djeluje i nije uvjerljivo samo po onome po čem se razlikuje od drugih, pa i mnogo starijih religijskih i filozofijskih tradicija, nego i po onome u čem se s njima slaže.

[30] Usp. M. Ježić 1987., str. 196–204: »Žrtveni nazor na svijet«.

Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου (...) »Koji je radi nas ljudi i radi našega spasenja sišao s nebesa. I utjelovio se po Duhu Svetom od Marije djevice: i postao čovjekom. Raspet također za nas: pod Poncijem Pilatom (...).« To je povijesno ostvarenje ključ duhovne obnove koju je donesla kršćanska vjera i blagovijest.

Dok se u *Aitareya-upaniṣadi* II govori o trima rođenjima koja se odnose na svakoga čovjeka, a uzlazak na nebo odnosi se na mudraca Vāmadevu i (svakoga) znalca koji tako zna, u Vjerovanju se samo na Khrista odnosi i silazak s Neba i utjelovljenje i odlomak o ponovnome uzlasku na Nebo nakon žrtve: ...καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοῦς οὐρανοῦς (...) »i (koji je) uskrsnuo treći dan po (Svetom) Pismu. I uzašao na Nebo (...).« To može biti strukturalna usporednica, možda i trag davnoga zajedničkog obrasca, ali smisao svakoga izričaja treba tumačiti različito i u skladu s kontekstom kulture, duhovnosti i vjere kojima pripada.

Vjerovanju u sud živima i mrtvima nema usporednica u AU, ali bi se one mogle naći u iranskoj mazdayasnističkoj predaji. Odatle je potekao i prepoznatljiv utjecaj na Hellēne i Platōna samoga s jedne strane, a na Židove i kršćanske otce s druge. Tu se stoga ne bi radilo o zajedničkome nasljeđu, nego daleko vjerojatnije o povijesnome doticaju i utjecaju.

Osim toga, možda imamo u prijenosu platōnističke (pythagorovske Timaijeve) zamisli o umnome makrokozmu također slučaj utjecaja i na Židove i na kršćane, možda na kršćane i izravno iz Platōna i neizravno preko Židova. U Akibe ben Josefa (*ʿAqîbaʾ ben Yôsēp̄*, oko 40.–135.), palestinskoga tanaita, tumača Mišne, nalazi se predodžba o

iskonskome čovjeku (*'ādām qadmôn*), koja se može povezati s Postankom 1,27, koji je duhovni pralik svijeta na početku vremena; stoviše, Akiba je smatrao da je čovjek stvoren na sliku toga iskonskoga čovjeka, a ne izravno na sliku transcendentnoga Boga. Zamisao o takvu predvremenskome nebeskom čovjeku kao paradigmi zemaljskoga može se naći već u Philōna Alexandreijskoga i poslije u Origena. Takvo je shvaćanje u židovstvu preuzela i Kabala (*Qabbālāʰ*), u kojoj se *'ādām qadmôn* shvaćao kao pojava božanske emanacije (sefire, *səpîrāʰ*). Poslije se kaže da on posreduje između božanske beskrajnosti (*'ên sôp̄*) i sefirā, i još se poistovjećuje s Mesijom (*māšîᵃḥ* »pomazanik«).[31]

Timaij, Tvorac i svemir

Ako s kristologije prijeđemo na pneumatologiju, kao daleku usporednicu *ātmanu* u strukturi izlaganja u AU, a (sveopćoj, univerzalnoj) duši (ψυχή) u *Timaiju*, može se napokon navesti i odlomak o Duhu Svetome u Vjerovanju. No njemu je opet kulturno-povijesno bliža usporednica mazdayasnističko besmrtno sveto biće *Spənta Mainiiu* »Duh Sveti«, dok je staroindijski *ātman* razmjerno dalek izraz dijelom podudarne predodžbe (usp. *prāṇa* »dah« i »život«) u indijskoj predaji: (...) καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συνπροσκινούμενον καὶ συνδοξαζόμενον (...) »(vjerujemo) (...) i u Duha Svetoga, Gospodina i životvorca, koji proizlazi od Otca, koji se s Otcem i Sinom skupa časti i zajedno slavi (...).«

Sveza između Tvorca, svijeta i duha (ili sopstva) u Vedama, u Platōna i u kršćanskoj teologiji, te sveza duhovnoga bića utjelovljena u svijetu i žrtvenoga ustroja svijeta

---

[31] Usp. *Opći religijski leksikon* 2002., Zagreb: Leksikografski zavod MK, str. 6. Zahvaljujem sinu Ljudevitu Franu Ježiću za semitističku transliteraciju.

(naročito istaknuta u Vedama i kršćanstvu) izrazi su veoma staroga i dubokoga obrasca nazora na svijet kojemu možemo pokušati dijelom rekonstruirati oblik u kojem se javljao u indoeuropskome nasljeđu.

U tome nam se pogledu *Aitareya-upaniṣad* s njoj usporednim (dijelom i starijim) vedskim tekstovima pokazala kao vrlo dragocjen izvor. Zahvaljujući njoj jasnije možemo razlučiti što je u Platōna vlastito i novo, a što preuzeto iz starodrevne predaje, i kako je to dvoje misaono i umjetnički uspješno usklađeno.[32]

Zahvaljujući toj pak usporedbi, možemo i u izvorima kršćanske vjere zornije i osvjedočenije razlučiti što je platōnističko nasljeđe u kršćanskih otaca, što u njem vrlo stara, pače i indoeuropska baština, što biblijsko nasljeđe, a što novost kršćanske vjere. U njoj se starodrevni ideal življenja po promisli i volji Boga Otca provjerava i potvrđuje u životu Isusa Khrista, do te mjere da se on prepoznaje kao Sin Božji. Sin Božji ima božansku narav koja pripada teološko-kozmološkoj razini shvaćanja i pokazuje podudarnosti sa starijim pjesničkim i misaonim nazorima (hellēnskima i, čini se, dijelom čak indoeuropskima), i ljudsku narav koja pripada razini historijskoga shvaćanja (gdje su novi kršćanski nazori izrasli na biblijskome i prednjoistočnome

---

[32] Jedan od recenzenata (za mene anoniman) daje poticajno upozorenje na razlike u pojmu stvaranja iz platōnovskoga gledišta: Platōnov dēmiurg, kako ističe, ne stvara svijet *ex nihilo* (kao u kasnijoj kršćanskoj teologiji), niti ga emanira (kao u Vedama); ne stvara ni tvar ni ideje po kojima ju oblikuje, ne daje ni etičke zakone. On je samo graditelj koji oblikuje tvar prema prethodno postojećim uzorima (idejama). Može se dodati da se Timaij kao pythagorovac višestruko pritom služi umninama ili mišljevinama (*noúmena*) koje nisu samo filozofijski pojmovi, nego i matematički: stereometrijska tijela, brojčani odnosi kao potencije brojeva 2 i 3 itd.

poimanju povijesti, kojemu je i iransko bilo blisko). Iz Otca (u grčkoj verziji) proizlazi i Duh koji je treći izvor vjere, dostojan da se časti zajedno s Otcem i Sinom; on govori po prorocima; bez njega se ne mogu spoznati Otac i Sin; u njem se svjedoči o kraljevstvu nebeskom, ako treba i vlastitom žrtvom.

Timaij, Tvorac i svemir

U nauci o Bogu Otcu ima najviše očuvanih formula stare duhovne predaje, dok su kristologija (gdje se formulativne podudarnosti pojavljuju u opisu božanske naravi, ali je opis ljudske naravi nov) i pneumatologija (gdje je »životvorstvo« trag starine) (te ekleziologija itd.) mnogo specifičnije kršćanski izražene, te je u njima manje prepoznatljivih starih formula, a ima i više polemičkih raščišćavanja u njima i inovativnih distinkcija (npr. »rođena a ne stvorena, istobitna s Otcem«), koje su gdjekada umetnute u naravni slijed teksta.

Formule Vjerovanja u načelu su vrlo sažete, one sažimlju teze, a gdjekada i teološke polemike onoga vremena, ali to čine u kratkim naznakama da bi se dobio tekst za vjersku pouku koji se može lako pamtiti. Sadržaji se tih formula mogu razviti do velikih razmjera, kao što su im prethodili opsežni spisi poput Origenove summe Περὶ ἀρχῶν »O počelima«, ili im slijedila djela poput Augustinove *De Trinitate* »O Trojstvu« ili djela potomnjih teologa.

U tome formule kršćanske teologije, dopuštajući razvijanja i sažimanja, nisu neslične vedskima i upaniṣadskim formulama koje su u usmenoj, a kasnije i pisanoj predaji doživljavale i sažimanja izraza i velika razvijanja misli. No moglo bi nas, kako smo vidjeli, i iznenaditi koliko gdjekada imaju zajedničkih sadržaja.

Sve to upućuje najvjerojatnije na indoeuropsko, ako ne

i šire,[33] a ne sredozemno, podrijetlo zamisli o Tvorcu koji stvara makrokozmičko (živo i umno) biće iz kojega nastaje sve u svijetu. S druge strane, taj kozmogonijski model čini se da je preko *Timaija* i platonizma utjecao na (grčko) nazivlje i pojmovlje u kršćanskome opisu Tvorca i stvaranja, vidljivome u Nikaijsko-konstantinopolskome Vjerovanju. Iako ta kozmogonijska zamisao sama neće biti sredozemnoga podrijetla, odjeci su se njeni iz *Timaija*, dijelom izravnim utjecajem, a još više u kršćanskoj preoblici, nadaleko proširili Sredozemljem i iz njega u sve dijelove svijeta.

[33] Moguće se paralele mitu o divu iz kojega je stvoren svijet mogu naći u Mezopotamiji (Kingu) i južnoj Kini (Pangu) te bi to mogao biti dio "laurazijske" mitske baštine koja bi uključivala predaje sačuvane u Euroaziji, sjevernoj Africi i Americi, i razlikovala se od "gondwanske" mitske baštine koja se sačuvala u subsaharskoj Africi, Australiji i Tasmaniji – prema najnovijoj hipotezi Michaela Witzela 2012, str. 117–118 i dr. Ipak, indoeuropske su usporednice vjerojatno mnogo određeniji i pouzdanije utvrdiv skup podudarnih predaja unutar mogućega širega okvira.

UPOTRIJEBLJENA I NAVOĐENA LITERATURA:

ALLEN, Thomas W. ([1]1908., [2]1919., pretis. [2]1980.), recognovit brevique adnotatione critica instruxit. *Homeri opera*, Tomus IV. Odysseae libros XIII-XXIV continens. Oxonii: E typographeo Clarendoniano.

AUFRECHT, Theodor (1877., [3]1955.), izd. *Die Hymnen des Ṛgveda*, Erster Teil, Maṇḍala I-VI; Zweiter Teil, Maṇḍala VII-X nebst Beigaben, Dritte Auflage. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

BARTHOLOMAE, Christian (1904.). *Altiranisches Wörterbuch.* Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner; 1979.; Berlin – New York: Walter de Gruyter.

BELAJ, Vitomir ([2]2007.). *Hod kroz godinu.* Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.

BERGAIGNE, Abel ([2]1963.). *La religion védique.* Paris: H. Champion.

BURNET, Ioannes (1902., repr. 1982.), krit. izd. *Platonis Opera, Tomus IV Tetralogiam VIII continens: Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias.* Oxford: Clarendon Press.

BURY, Robert Gregg (1929., repr. 1975.), tekst i prijev. *Plato IX: Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles.* Cambridge MA: Harvard University Press, Loeb Classical Library.

ČUBELIĆ, Tvrtko (1963.). *Lirske narodne pjesme, antologija*, Zagreb.

DENZINGER, Heinrich ([37]1991.), verbessert und hrsg. HÜNERMANN, von Peter. *Kompendium der Glaubenserkenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen.* Freiburg im B. – Basel – Rom – Wien: Herder.

EGGELING, Julius (1900., [5]1978.) prijev. *The Śatapatha-Brāhmaṇa According to the Text of the Mādhyaṃdina School.* Oxford: Clarendon Press; Delhi-Varanasi-Patna: Motilal Banarsidass.

GELDNER, Karl Friedrich (1951.). *Der Rig-Veda.* Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt von K. F. G., I-III; (1957.): IV, Namen und Sachenregister, von Johannes Nobel. Cambridge MA: Harvard University Press; London: Oxford University Press; Leipzig: Otto Harrassowitz.

GENZMER, Felix (1981.), izd. *Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge der Germanen.* Düsseldorf – Köln: Eugen Diederichs Verlag.

GRASSMAN, Hermann (1872., [3]1955.). *Wörterbuch zum Rig-Veda.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

HOFFMANN, Karl (1967.). *Der Injuktiv im Veda: eine synchronische Fuktionsuntersuchung.* Heidelberg: Carl Winter.

—— (1992.). Mārtāṇḍa and Gayṅmart, *Aufsätze zur Indoiranistik,* Bd. 3. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, str. 715–732.

IVANOV, Vyačeslav Vsevolodovič – TOPOROV, Vladimir Nikolajevič (1974.). *Issledovaniya v oblasti slavyanskih drevnostej.* Moskva: Nauka.

JACOB, Colonel George A. (1891., pretis. ^{3}1985.). *Upaniṣadvākyakośaḥ. A Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadgītā,* (repr. 1963., 1971., 1985.). Delhi: Motilal Banarsidass.

JEŽIĆ, Ljudevit Fran (2012.). »Oganj u vodi kao indoeuropska mitska tema«, *Književna smotra* 166 (4) / 2012, str. 81–90.

JEŽIĆ, Mislav (1987.). *Ṛgvedski himni. Izvori indijske kulture i indoeuropsko nasljeđe.* Monografija i antologija. Indices: Nina Nola. Zagreb: Globus.

——— (1988.). »The Transfer of Divine Attributes in the Ṛksaṃhitā«, *Journal of Indo-European Studies,* Vol. 16, Nos 1 & 2, Spring-Summer 1988., str.127–152.; *Indologica Taurinensia,* Vol. XV-XVI (1989.-1990.), str. 145–175.

——— (1999.). *Ṛgvedske upanišadi: Aitareya i Kaušītaki. Dodatak: Bāškalamantra.* Sanskrtski izvornik i hrvatski prijevod. Uvodi, objašnjenja i izvodi. Indices: Krešimir Krnic. Zagreb: Matica hrvatska.

JOLLY, Julius (1901.). *Medicin.* Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde III, 10. Strassburg: K. J. Trübner.

KATIČIĆ, Radoslav (1987.). »Hoditi-roditi. Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus«, *Wiener Slawistisches Jahrbuch* 33, str. 23–43.

——— (2008.). *Božanski boj.* Zagreb: Ibis grafika – Katedra Čakavskoga sabora Općine Mošćenička Draga – Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.

KATIČIĆ, Radoslav (2010.). *Zeleni lug.* Zagreb: Ibis grafika – Matica hrvatska.

——— (2011.). *Gazdarica na vratima.* Zagreb: Ibis grafika – Matica hrvatska.

LIMAYE, Vishnu Prabhakar – VADEKAR, Ranganath Dattatreya (1958.), izd. *Eighteen Principal Upaniṣads.* Poona: Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala.

MACDONELL, Arthur Anthony (1898.). *Vedic Mythology.* Strassburg: Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde.

NECKEL, Gustav – KUHN, Hans, izd. *Edda. Die Lieder des Codex Regius.* Bd. I: Text (1962.), Bd. II: Kurzes Wörterbuch (1968.). Heidelberg: Carl Winter.

NOOTEN, Barend A. van & HOLLAND, Gary (1994.), izd. *Rig Veda. A metrically restored text with an introduction and notes.* Cambridge MA: Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University Press.

OLIVELLE, Patrick (1998), tekst i prijev. *The Early Upaniṣads. Annotated text and translations.* New York – Oxford: Oxford University Press.

POKORNY, Julius (1959., 31994.). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch,* I-II. Tübingen – Basel: Francke Verlag.

RENOU, Louis – FILLIOZAT, Jean (I-II ^{2}1985.). *L'Inde classique. Manuel des études indiennes* I (1947.), II (1953.). Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, École française d'Extrême Orient.

ROSS, G. Arthur (2002.). *English Old-Norse Dictionary.* Cambridge / Ontario: In parentheses Publications; http://www.mediafire.com/download/3l6i3dq675du2b2/English-Old_Norse.pdf

SCHNEIDER, Ulrich (1963.). »Die Komposition der Aitareya-Upaniṣad«, *Indo-Iranian Journal* 7, str. 58–69.

ŠEJN, Pavel Vasil'evič (1898.). *Velikoruss v svoih pesnjah, obrjadah, obŭčajah, verovannijah, skazkah, legendah i t. p.*, Tom I. Sankt-Peterburg.

VRIES, Jan de ([2]1977.). *Altnordisches etymologisches Wörterbuch.* Leiden: E. J. Brill.

WEBER, Albrecht (1849., [2]1964.). *The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-çākhā with extracts from the commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedagaṅga.* Vārāṇasī-1: Chowkhambha Sanskrit Series, Work No. 96,

WITZEL, Michael – GOTŌ, Toshifumi, ur.; DŌYAMA, Eijirō, JEŽIĆ, Mislav, sur. (2007.). *Rig-Veda. Das heilige Wissen.* Frankfurt am Main – Leipzig: Verlag der Weltreligionen – Insel Verlag.

WITZEL, Michael (2012.), The *Origins of the World's Mythologies,* Oxford – New York i dr.: Oxford University Press.

ZOËGA, Geir Tómasson (1910.). *A Concise Dictionary of Old Icelandic.* Oxford: Clarendon Press; https://openlibrary.org/books/OL7162452M (pristup 22. 7. 2016.).

IV

Kolo sreće, zaprega i ispregnuće

O NEKIM ODNOSIMA IZMEĐU KOZMOLOGIJE
I PSIHOLOGIJE TE POIMANJU NUŽNOSTI
I SLOBODE NA ZAPADU I U INDIJI

KOLO SREĆE U ZAPADNOJ PREDAJI

Pojam kola ili točka sreće vjerojatno je svima dobro poznat. Poznato je u nas kako o njem pjeva Gundulić na početku *Osmana*.

Gundulić, *Osman* 1, 4–5 (13–20):

Bez pomoći višnje s nebi
svijeta je stavnost svijem bjeguća:
satiru se sama u sebi
silna carstva i moguća.

Hellada i Indija IV.

Kolo od sreće uokoli
vrteći se ne pristaje:
tko bi gori, eto je doli,
a tko doli, gori ustaje.

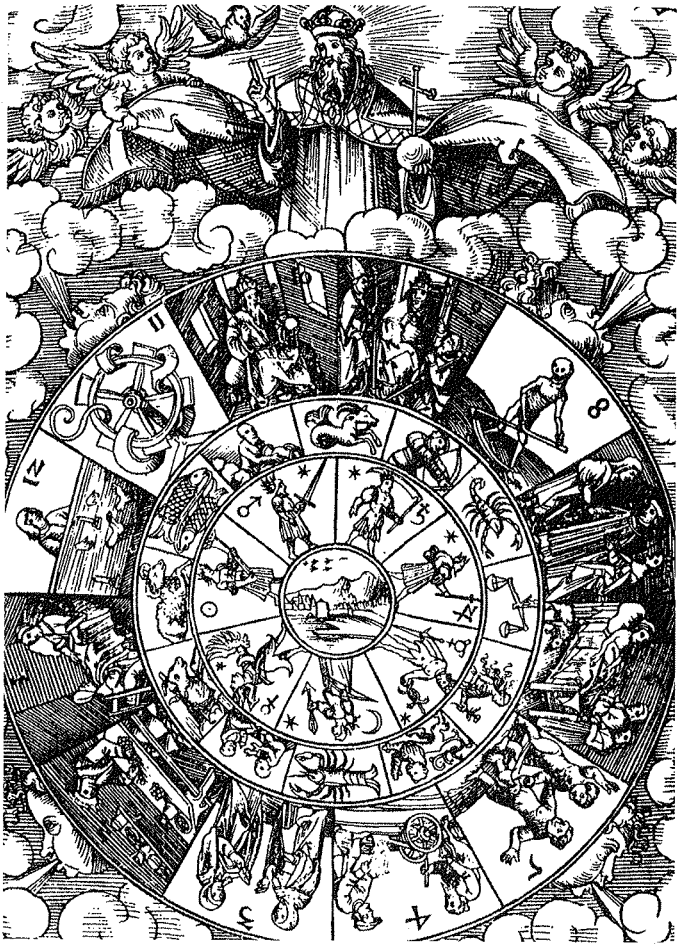
Sad vrh sablje kruna visi,
sad vrh krune sablja pada,
sad na carstvo rob se uzvisi,
a tko car bi, rob je sada.[1]

Tu se nalazi opreka: *kolo od sreće – pomoć višnja s nebi.* Naznačen je, dakle, odnos između podložnosti kolu sreće i oslobođenja iz toga kola iz kršćanskoga obzora. Takav odnos, kako će se pokazati, iz drugih obzora postoji i u drugim kulturama. Stoga nam kolo sreće u varijantama različitih kultura odražuje različite nazore na svijet tih kultura, ali i međusobne podudarnosti među njima.

ANTIKA

Moguće je da je slika kola koje se okreće i određuje sudbinu smrtnicima u nas metafora astrološkoga podrijetla i da potječe iz 2. tisućljeća pr. Khr. iz Međurječja, osobito iz Babylōna. Takva slika kola ima svjetonazorski kontekst u kojem se s vremenom sudbina pojedinaca povezala s nebom, kao što se smjena godišnjih doba na zemlji povezuje s (prividnim) okretanjem neba i gibanjem Sunca i planeta među zvijezdama stajaćicama. Astrologija se je razvila u Međurječju, no nije se primjenjivala na pojedince, nego na zemlju. Za perzijskih osvajanja stala je utjecati i na zvjezdo-

[1] Navod prema: *Djela Ćiva Frana Gundulića* (³1938.), prir. Đuro Körbler i Milan Rešetar. Zagreb: JAZU, str. 390.



Kolo sreće, zaprega i ispregnuće

SLIKA 1 L. Reynmann, *Kalendar rođenja*, 1515, gravura E. Schön, London, British Library

znanstvo u Egiptu, za helenizma se je od proricanja za cijelu zemlju ili zemlje premetnula i u horoskopsku astrologiju za pojedince: zodijak je podijeljen u 36 dekana, a oni povezani s uzlaskom zvijezda pred osvit u svaki dan godine. U 3. st. pr. Khr. babilonski se je povjesničar i astrolog Beross

(prema Vitruviju) preselio na grčki otok Kōs i poučavao Hellēne astrologiji. Bitno je poznavanju i razvoju astrologije pridonio i glasoviti aleksandrijski astronom Ptolemaij djelom *Tetrabyblos* u 2. st. n. e. Već je car August uposlio astrologe, a Tiberij je prvi među rimskim carevima imao i dvorskoga astrologa Thrasylla.[2]

Hellada i Indija IV.

Na ilustraciji E. Schöna iz 1515. vidi se renesansna (»kršćanska«, s Bogom na vrhu) verzija astrološkoga kola – kalendara, u kojoj je u unutrašnjem krugu poredano sedam »planeta« (odozdol redom kretanja kazaljke na uri): Mjesec, Venera, Sunce, Mars, Saturn, Jupiter i Merkur, a u idućem krugu 12 zviježđa zodijaka (odozgor redom obrnutim od kretanja kazaljke na uri): Jarac, Vodenjak, Ribe, Ovan, Bik, Blizanci, Rak, Lav, Djevica, Tezulja, Štipavac, Strijelac. U vanjskome su krugu prikazani oblici sudbine ljudi, tj. događaji u životu, koji proizlaze iz astroloških konstelacija.

Konstelacije po kojima se ravnao horoskop do srednjega vijeka (prema prikazima na gotičkim katedralama) odgovaraju, kada povezuju zimski suncovrat s Vodenjakom, s obzirom na precesiju proljetne točke na ekliptici, stanju na nebu u vrijeme staroga Babylōna u 2. tisućljeću pr. Khr., a mogle su se tolerirati u antiki do 2. st. pr. Khr. A horoskopsko računanje koje povezuje zimski suncovrat s Jarcem odgovara stanju u antiki i 1. tisućljeću n. e., a ne odgovara stvarnim konstelacijama u novome vijeku.[3]

---

[2] Za prvu obavijest može se pogledati Wikipedia: *http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_astrology* ili *Hrvatska encilopedija*, sv. I, A-Bd (1999.), gl. ur. D. Brozović, A. Kovačec. Zagreb: Hrvatski leksikografski zavod Miroslav Krleža, str. 416 (odatle je preuzeta ilustracija: Schönova gravura). Više informacija, npr. Hutin, Serge (1970.). *Histoire de l'astrologie.* Vervier: Gérard & C: Marabout Université.

[3] Usp. Ježić, Mislav (1986.). *Ṛgvedski himni.* Zagreb: Globus, str. 189–191.

Za razliku od matematički i astrološki preciznoga horoskopa koji veze nebeskih i zemaljskih pojava prenosi s godišnjih doba u svijetu na dane rođenja pojedinca, raširila se je u antici i opća slika i metafora kola sreće. Predodžba o Kolu Sreće, *Rota Fortunae*, nalazi se u lijepoj književnosti i u filozofiji, npr. u Cicerona i Boethija.

Kolo sreće, zaprega i ispregnuće

U Boethijevoj raspravi *De philosophiae consolatione* nalazimo živ opis Sreće, Fortune, i njena kola. On ga je doista osjetio u svojoj sudbini: od ugledna senatora i konzula, čak i predstojnika vlade i dvorjana (*magister officiorum*) 522., kojemu su i sinovi postali konzuli za cara Theoderica, postao je 523. optuženik za izdaju – bilo za suradnju s Byzantijem, bilo zbog pitanja o carevu nasljedniku – i bio okrutno pogubljen. Za zatočeništva napisao je svoju *Utjehu filozofije*. Evo odlomka o kolu Sreće.

De philosophiae consolatione, Liber secundus, III:

> *Uellem autem pauca te cum Fortunae ipsius uerbis agitare; tu igitur an ius postulet animaduerte. 'Quid tu, homo, ream me cotidianis agis querelis? Quam tibi fecimus iniuriam? Quae tibi tua detraximus bona? Quouis iudice de opum dignitatumque mecum possessione contende et si cuiusquam mortalium proprium quid horum esse monstraueris ego iam tua fuisse quae repetis sponte concedam.* Htio bih te pak malo pobuditi riječima Sreće (Fortune) same. A ti pazi traži li ona pravo. »Što me ti, čovječe, u svakodnevnim žalbama navodiš kao okrivljenicu? Koju sam ti nepravdu počinila? Koja sam ti tvoja dobra oduzela? Spori se sa mnom pred kojim ti drago sutcem o posjedu blaga ili časti, i, ako dokažeš da je što od toga

vlasništvo ikojega od smrtnika, ja ću ti što tražiš da je već bilo tvoje dragovoljno prepustiti!«

Hellada i Indija IV.

Cum te matris utero produxit, nudum rebus omnibus inopemque suscepi, meis opibus foui et, quod te nunc impatientem nostri facit, fauore prona indulgentius educaui, omnium quae mei iuris sunt affluentia et splendore circumdedi. Nunc mihi retrahere manum libet: habes gratiam uelut usus alienis, non habes ius querelae tamquam prorsus tua perdideris. Quid igitur ingemescis? Nulla tibi a nobis est allata uiolentia. Opes, honores ceteraque talium mei sunt iuris. (...) Audacter adfirmem, si tua forent quae amissa conquereris, nullo modo perdidisses. »Kada te je [priroda] izvela iz utrobe matere, lišena svih stvari i sirotana, ja sam te uzela, svojim bogatstvima mazila i, što tebe sada čini nesnošljivim prema meni, uzgojila sam te, naklona, prepopustljivo svojom milošću i, od svega što je po pravu moje, okružila te obiljem i sjajem. Sada mi se mili povući svoju ruku: primaš milost kao onaj što se služi tuđim, nemaš pravo na žalbu kako si baš što svoje izgubio. Što se dakle žališ? Nikakvu ti nepravdu nanesla nisam. Bogatstva, časti i drugo takvo po pravu su moji. (...) Da smiono ustvrdim, da je uistinu bilo tvoje što se tužiš da si ispustio, ne bi to ni na koji način bio izgubio!«

An ego sola meum ius exercere prohibebor? Licet caelo proferre lucidos dies eosdemque tenebrosis noctibus condere, licet anno terrae uultum nunc floribus frugibusque redimire nunc nimbis frigoribusque confundere, ius est mari nunc strato aequore blandiri nunc procellis ac fluctibus inhorrescere: nos ad constantiam

nostris moribus alienam inexpleta hominum cupiditas alligabit? Haec nostra uis est, hunc continuum ludum ludimus: ROTAM UOLUBILI ORBE UERSAMUS, *infima summis, summa infimis mutare gaudemus. Ascende si placet, sed ea lege, ne uti cum ludicri mei ratio poscet descendere iniuriam putes.*[4] »Zar se samo ja neću smjeti služiti svojim pravom? Dopušteno je nebu iznesti obasjane dane pa onda iste sakriti tamnim noćima, dopušteno je godini lice zemlje sad ovjenčati cvjetovima i plodovima, sad preliti oblačinama i mrazovima, pravo je mora sad mamiti mirnom pučinom, sad strašiti olujama i valovima, a mene će neispunjena pohlepa ljudska obvezivati na postojanost koja je običajima mojim strana? Ovo je moja sila, ovu se neprekidnu igru igram: OKREĆEM KOLO S OKRETNIM OBODOM, radujem se mijenjati najniže najvišim i najviše najnižim. Popni se, ako ti se sviđa, ali po tome zakonu, da ne smatraš nepravdom kada račun moje igračke zatraži da siđeš!«

Kolo sreće, zaprega i ispregnuće

Čovjek se može zadiviti dostojanstvenoj mirnoći Boethijevoj u trenutku iščekivanja teške, i vjerojatno neopravdane, osude. S druge strane, bitno je uočiti filozofsku srž prigovora Sreće »da je uistinu bilo tvoje što se tužiš da si ispustio, ne bi to ni na koji način bio izgubio!«: što sreća donosi, to i odnosi, to nije moje, ili naše, to uopće – nije, nego samo biva, protječe, vrti se, pripada svijetu bivanja, a ne (našemu) bitku. O tome što uistinu jest i čemu pripada

[4] Latinski se tekst ovdje navodi prema mrežnome izvoru, prema kojem sam sačinio i prijevod: *http://la.wikisource.org/wiki/De_philosophiae_consolatione/Liber_Secundus#II.*

bitak poučava Filozofija: to je božanstvo istovjetno s idejom dobra, koje se očituje u božanskoj providnosti. U tome je utjeha (platoničke) filozofije.

Hellada i Indija IV.

A tu je već ocrtana oprjeka božanstva i sreće, kakvu će – u izričitije kršćanskome kontekstu – sačuvati, vidjeli smo, i Gundulić.

S druge strane, navod iz Boethija razgovijetno opisuje sliku kola kao »igračke« Sreće: »Popni se, ako ti se sviđa, ali po tome zakonu, da ne smatraš nepravdom kada račun moje igračke zatraži da siđeš!«

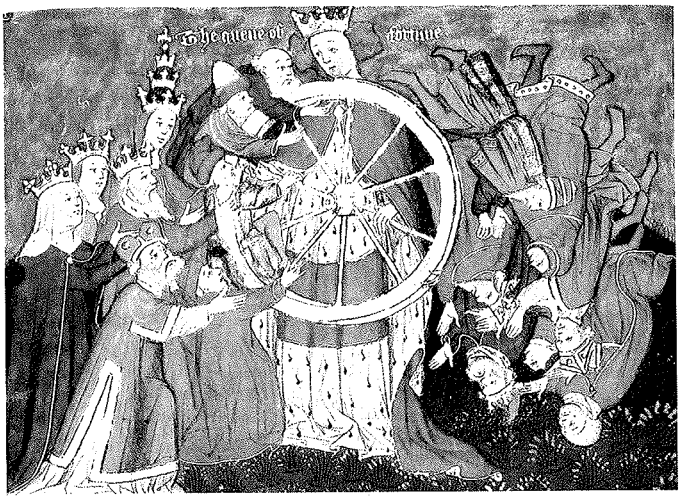
SREDNJI VIJEK

U srednjem vijeku kolo se sreće spominje u misterijima, nalazi na rozetama. Spominju ga, na primjer, Chaucer: *The Monk's Tale* i Malory: *Le Morte d'Arthur*.[5]

Na prikazima se znade slikati kralj u usponu, na prijestolu, po gubitku vlasti i bez vlasti s natpisima: *regnabo, regno, regnavi, sum sine regno*. U sredini Fortuna okreće kolo.

U samostanskoj zbirci pjesama *Carmina Burana*, uglavnom iz 11. i 12. st., iz bavarskoga samostana Beuern nalaze se mnogi stihovi o Sreći, tako i ovi koji opisuju njeno kolo ili točak (No. 17, v. 17-24):

[5] Više korisnih primjera, tako i idući navod iz Carmina Burana, našao sam u Wikipediji, osobito na adresi: *http://en.wikipedia.org/wiki/Rota_Fortunae*. Prijevod je moj.



Kolo sreće, zaprega i ispregnuće

SLIKA 2 Ilustracija Kola Sreće, oko 1457, u rukopisu djela Johna Lydgatea, *Siege of Troy,* koji se čuva u University Library, Manchester. Lydgate je svoj ambiciozni engleski spjev o opsadi Troje stao pisati 1412. na osnovi djela Guida della Colonne *Historia destructionis Troiae*, a naručio ga je engleski kraljević, poslije kralj Henrik v.

Fortune rota volvitur;	Vrti se kolo Sreće,
descendo minoratus;	silazim tu ponižen;
alter in altum tollitur;	drugi se uvis kreće,
nimis exaltatus.	odviše je uzvišen.
rex sedet in vertice	Kralj sjedi na vrhu,
caveat ruinam!	nek se čuva pasti!
nam sub axe legimus	Jer pod osi vidimo
Hecubam reginam.	Hekubu bez vlasti.

PREPOROD / RENESANSA I POTOMNJA RAZDOBLJA DO DANAS

Predrenesansni i renesansni auktori, na primjer Boccaccio, ili renesansna »ogledala prinčeva / kneževa«, kakvo je napisao i Machiavelli, nastavljaju rabiti sliku kola Sreće.

U hrvatskoj je baštini poznata gatalica *Sibila*, s ilustracijom Kola sreće, iz ostavštine Ane Katarine Zrinski, rođene Frankapan, iz druge polovice 17. st., prijevod mađarskoga prijevoda *Fortuna* s njemačkoga *Das weltlich Loossbuch* J. Wickrama (iz sredine 16. st.), koji se nadovezuje na tradiciju povezanu od srednjega vijeka s arapskim i židovskim gatalicama.

William Shakespeare spominje kolo sreće u *Hamletu, Kralju Learu, Henriku V* i *Macbethu*. Evo kako ga podrobno ikonografski opisuje u *Henriku V* (čin 3, prizor 5):

> PISTOL: *Bardolph, a soldier, firm and sound of heart, of buxtom (buoyant) valour, hath – by cruel , and giddy Fortune's furious fickle wheel, – the goddess blind, that stands upon the rolling restless stone, —*
>
> FLUELLEN: *Py (by) your patience, auncient Pistol. Fortune is painted plind (blind), with a muffer (scarf) pefore her eyes, to signify to you that fortune is plind. And she is painted also with a wheel to signify to you — which is the moral of it — that she is turning, and inconstant, and mutability and variation: and her foot, look you, is fixed upon a spherical stone, which rolls and rolls and rolls.*[6]

Slika, metafora i motiv kola sreće preživio je zbog svoje živopisnosti i do naših dana u književnosti, pjesmama, u filmu, igrama na sreću i video-igrama.

---

[6] Navod prema: *The Globe Illustrated Shakespeare. The complete works annotated.* (1979.) Ed. Howard Stanton, with comm. by S. T. Coleridge and S. Johnson and others. New York – Avenel: Gramercy Books: p. 838.

Kolo sreće, zaprega i ispregnuće

Kolo sreće ne javlja se samo u zapadnoj uljudbi. Usporediva se slika i metafora javlja i u Indiji, kao točak kola u brahmanizmu, a u buddhizmu se čini da se slika prenosi na vodeni točak kojim se iz tekućice ili iz bunara mogla grabiti voda za navodnjavanje.[7]

Možda se sličan prijenos dogodio i na Zapadu, gdje se javlja točak u prelje (kolosuk, kolovrat) od srednjega vijeka, a to podsjeća na Suđenice: hellēnske Moire, slavensku božicu Mokoš ili latvijsku Laime (koje se obje mogu i utrostručiti), koje sve predu nit.

U brahmanizmu / hinduizmu, buddhizmu i jinizmu nalazimo međusobno podudarne pojmove o sudbini smrtnika, koji jesu strukturalno usporedivi s pojmovima u abrahamskim religijama, ali im nisu istovjetni: umjesto jednokratnoga života, indijske religije prihvaćaju mogućnost ponavljanja života (*saṃsāra*) dok se tko ne oslobodi vezanosti uza svijet, vjeruju u pravednost sudbine, ali ne kao suda po smrti ili posljednjega suda pred pravednim sutcem, nego kao zakonita iskušavanja, uživanja ili trpljenja, posljedica vlastitih dobrih ili zlih djela (*karman*), vjeruju u izbavljenje, ali rađe kao spasenje višnjom pomoću, a redovito kao plod etičkoga odreknuća od svijeta i spoznajnoga prosvjetljenja (*mokṣa*).

U pogledu teme ove rasprave, naime kola sreće, sve se indijske religije, upravo time što zamišljaju mogućnost ponavljanja života, ponovnih rođenja u krugu rađanja (*saṃsāra*) ili bivanja (*bhava*), lako mogu poslužiti slikom kola ili točka

---

[7] Izvrstan najnoviji prikaz buddhističkoga kola prerađanja: Zin, Monika – Schlingloff, Dieter (2007.). *Saṃsāracakra. Das Rad der Wiedergeburten in der indischen Überlieferung.* Düsseldorf : IKŌ-Haus der Japanischen Kultur e. V.

preraďanja. Brahmanizam / hinduizam njome se i služi u tekstovima, dok se buddhizam njome služi i u tekstovima i u ikonografiji. Ipak tu postoji znatna razlika: dok je na Zapadu kolo sreće slika obrtanja izvanjske sreće u životu uzrokovane izvanjskim uzrocima, bilo da je uzrokovana obrtanjem Sunca, Mjeseca i planeta među zviježđima (izvornija mezopotamsko-helenistička zamisao), bilo hirom Fortune (zamisao dobro potvrđena u latinskoj, srednjovjekovnoj i novovjekovnoj europskoj književnosti i ikonografiji), u Indiji je kolo sudbine slika obrtanja sudbine ponutrene u našoj svijesti, tok sadržaja svijesti, jer ništo od izvanjskoga svijeta što nije postalo sadržajem naše svijesti nije postalo dio naše sudbine, nego za to i ne znamo. A po takvu nazoru – ako svoju svijest stavim pod nadzor u zadubljenju, i u njoj otkrijem unutrašnje uzroke toka sadržaja svijesti, pa ako se u njoj ne vežem za te predmete (objekte) svijesti niti se poistovjećujem s njima jer sam kao podmet (subjekt) svijesti od njih uvijek različit – otvaraju se izgledi da time ovladam i svojom sudbinom, odnosno da je se oslobodim.

U BRAHMANIZMU / HINDUIZMU nailazimo na predodžbu sličnu *kolu sreće* pod nazivom koji se odnosi na svijet preraďanja: *saṃsāra-cakra*. Tako npr. *Maitrī-upaniṣad* 6.28 spominje kolo / točak preraďanja, opisujući onoga koji ostavi za sobom tvarne česti, spoznajne moći i njihove predmete, ubije strijelom koja se sastoji od oslobođenosti od samoljublja čuvara dvari Brahmanovih, koji je ubijao bića strijelom želja, i uđe u dvoranu Brahmana te, spazivši ga gdje stoji u svojoj moćnosti, *āvṛttacakram iva saṃsāracakram ālokayati* »promatra kolo (točak) preraďanja kao zavrćeno kolo (točak)«. Taj je upaniṣadski tekst, međutim, vjerojatno ne samo mlađi od nastanka buddhizma, nego i pod njegovim utjecajem. A drugi su upaniṣadski tekstovi

koji spominju *saṃsāracakru* još mlađi: *Yogatattvopaniṣad* 5 i *Yogaśikhā* 10.

Kolo sreće, zaprega i ispregnuće

S takvom se predodžbom o točku, čini se, povezuje i niz izraza koji su ušli u filozofsko nazivlje filozofijskih sustava poput *sāṃkhye* i *yoge*. Oni navode kao poticaj za mišljenje, zadubljenje i traženje istine, baš kao i buddhizam i jinizam, patnju ili zlosreću (*duḥkha*), pojam oprečan ugodi ili dobrosreći (*sukha*), a ti su pojmovi izvedeni iz oprečnoga para pridjeva: *su-kha* = »dobrouglavljen, dobrosretan« i *duḥ-kha* = »zlouglavljen, zlosretan« – ti su pridjevi složenice predmetaka *su* »dobro, blago« i *dus* »zlo, loše« i imenice *kha* »glavčina u točku«.

Osim toga, kada se govori o djelatnostima svijesti, one se u tim sustavima zovu: *vṛtti* »obrtaj, gibanje sadržaja svijesti / svjesnine«, *pravṛtti* »provrtaj, djelatnost, *vita activa*« i *nivṛtti* »zavrtaj, zaustavljanje djelatnosti, *vita contemplativa*«).

Ti pak »obrtaji« svjesnine mogu zbog *kleśa* »poroka«, doslovno »uklještenja« (osovine točka u glavčini) biti *kliṣṭa* »ukliješteni« kada izazivaju patnju, a kada ne izazivaju patnju ili »zlouglavljenost«, onda su *akliṣṭa* »neukliješteni«.[8]

Predodžba o izvanjskome točku prerađanja dobiva u yogi, osobito u *Yogasūtrama*, ponutreno značenje, kao i u buddhizmu.

---

[8] V. Ježić, Mislav (1989.). O nazivlju u Yogasūtrama. *Mišljenje i riječ o bitku u svijetu. Filozofsko-filološki ogledi.* Biblioteka Filozofska istraživanja 20. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, str. 193–202.

»Obrtaji svjesnine« (*citta-vṛtti*) u YOGI – *Yogasūtre* 1, 1–11 (12):[9]

1. *atha yogānuśāsanam.*
Evo pouke o sprezi (zaprezi, *yogi*).

2. *yogaś cittavṛttinirodhaḥ.*
Sprega je zauzda(va)nje (zaustavljanje) obrtaja svjesnine (usviještena, sadržaja svijesti).

3. *tadā draṣṭuḥ svarūpe 'vasthānam.*
Tada motritelj ostaje u svojem liku.

4. *vṛttisārūpyam itaratra.*
Inače se suobličava s obrtajima.

5. *vṛttayaḥ pañcatayyaḥ kliṣṭākliṭāḥ.*
Obrtaji su petorojaki, ukliješteni i neukliješteni:

6. *pramāṇa-viparyaya-vikalpa-nidrā-smṛtayaḥ.*
mjerodaje (mjerodavni putovi spoznaje), izopaka (zabluda), prirjeke (pojmovi, priroci, kategorije), usnuće, pamćenje.

7. *pratyakṣa-anumāna-āgamāḥ pramāṇāni.*
Mjerodaje su (mjerodavni ili valjani putovi spoznaje) zamjećivanje (očevidnost), zaključivanje (zaključak) i predaja (pouka riječju, uključujući vedsku objavu).

---

[9] Navođeno prema: *Pātañjala-Yogadarśanam Vācaspatimiśra-viracita-Tattvavaiśāradī-Vijñānabhikṣu-kṛta- Yogavarttika-Vyāsabhāṣyasametam* (1971.). Saṃpādaka: Śrīnārāyaṇamiśra. Vārāṇasī: Bhāratīya Vidyā Prakaśan. Također: Hauer, J. W. (1958., [3]1983.). *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst.* Fulda: Verlag Bruno Martin, str. 239–258.

8. *viparyayo mithyājñānam atadrūpapratiṣṭham.*
Izopaka je pobrkano znanje bez uporišta u liku toga (na što se odnosi).

Kolo sreće, zaprega i ispregnuće

9. *śabdajñānānupatī vastuśūnyo vikalpaḥ.*
Prirjeka slijedi znanje iz riječi (općih pojmova), a ne odgovara ničemu od ⟨zamjetljivih⟩ stvari (doslovno: prazna je od stvari).

10. *abhāvapratyayālambanā vṛttir nidrā.*
Usnuće je obrtaj zavisan o nailasku (ili: o uvjetu / uzroku; ili: o predožbi) nebivstva ⟨predmeta; ili: budnih obrtaja⟩.

11. *anubhūtaviṣayāsaṃpramoṣaḥ smṛtiḥ.*
Neiskradanje iskušenih predmeta jest pamćenje.

Ako se te djelatnosti svijesti ili »obrtaji svjesnine«, kada su »neukliješteni«, tj. kada vode spoznaji istine, vježbaju, a ako se obuzdavaju bežžudnošću kad god su »ukliješteni«, to oboje vodi na kraju obuzdavanju obrtaja svjesnine:

12. *abhyāsavairāgyābhyāṃ tannirodhaḥ.*
Obuzda(va)nje njihovo (obrtaja) ⟨proizlazi⟩ iz vježbanja i bežžudnosti.

A što su *kleše* »uklještenja«, pobliže se tumači u *Yogasūtrama* 2, 1–9:

1. *tapaḥ-svādhyāya-īśvarapraṇidhānāni kriyāyogaḥ.*
Prijegor, samoučenje i predanost Gospodu jesu »sprega činjenja« (djelovanja).

2. *samādhi-bhāvanā-arthaḥ kleśa-tanūkaraṇa-arthaśca.*
⟨Ta sprega⟩ ima za svrhu tvorenje (prizivanje) stapanja (duboke zadubljenosti; ili: bavljenje stapanjem) i istanjivanje uklještenja.

3. *avidyā-asmitā-rāga-dveṣa-abhiniveśāḥ kleśāḥ.*
Uklještenja su neznanje, jesamstvo (jastvo), žudnja, mržnja i ukorijenjenost (žeđ za životom).

4. *avidyā kṣetram uttareṣām prasupta-tanu-vicchinna-udārāṇām.*
Neznanje je klijalište ostalih ⟨uklještenja⟩ koja su uspavana ili istanjena ili presječena ili uzdignuta.

5. *anitya-aśuci-duḥkha-anātmasu nitya-śuci-sukha-ātma-khyātir avidyā.*
Neznanje je gledanje nevječna kao vječna, nečista kao čista, zlouglavljena (nesretna) kao dobrouglavljena (dobrosretna) i bessopstvena kao sopstva.

6. *dṛg-darśana-śaktyor ekātmatā iva asmitā.*
Jesamstvo je ⟨nešto⟩ kao jednosopstvenost (jednosućnost, istobitnost, istovjetnost) moći motritelja i moći motrenja (pogrješno gledanje da su moć motritelja i moć motrenja jedno te isto sopstvo; da su subjekt svijesti i svijest o predmetima isto sopstvo).

7. *sukha-anuśayī rāgaḥ.*
Žudnja slijedi za dobrouglavljenošću (dobrosretnošću, ugodom).

8. *duḥkha-anuśayī dveṣaḥ.*
Mržnja slijedi za zlouglavljenošću (zlosretnošću, neugodom, bolom).

9. *sva-rasa-vāhī viduṣo 'pi tathā rūḍho 'bhiniveśaḥ.*
Ukorijenjenost (žeđ za životom) i u znalca je uzrasla jer je nošena sebi svojstvenim tekom (okusom, užitkom, ponesenošću).

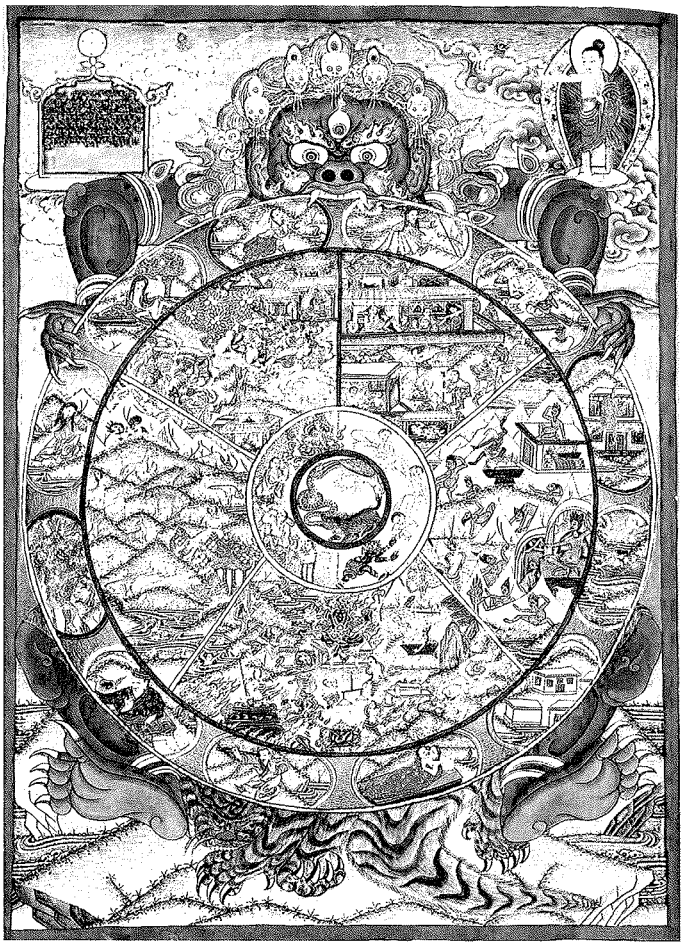
Kolo sreće, zaprega i ispregnuće

Stega *yoge* sastoji se od etičkih pretpostavaka (nepozljeđivanja osjećajućih bića, istinoljubivosti, odricanja od krađe, požude i pohlepe) i postizanja dobrih stanja duha (čistoće, zadovoljstva, prijegora, učenja i predanosti Gospodu), od tehničkih pretpostavaka (umijeća opuštena sjedenja, nadzora nad disanjem, nadzora nad osjetilima i njihova povlačenja od predmeta) te od meditativnih vježaba (usredotočenosti, zadubljenosti i stapanja s predmetom ili duboke zadubljenosti).

A što se bitnoga dijela nazivlja tiče koje se pri opisu *yoge*, kojoj i ime znači »(konjska) zaprega« ili »sprega«, upotrjebljava, ono se, čini se, razvilo iz slike kola ili točka i njegovih svojstava: obrtaji, provrtaji, zavrtaji, dobrouglavljenost, zlouglavljenost te ukliještenost i neukliještenost (osovine u glavčini).

U BUDDHIZMU se predodžba slična kolu sreće nazivlje *bhava-cakra* »kolo / točak bivanja« ili *saṃsāra-cakra* »kolo / točak prerađanja«. Predstavlja Buddhino učenje o prerađanju po zakonu zavisnoga nastajanja (*pratītya-samutpāda*).

To učenje kaže da se život i prerađanje sastoje od uzročnoga lanca od 12 karika (*nidāna*) zavisnoga nastanka: Prvi je uzrok prerađanja 1) neznanje (*avidyā*); iz njega slijede 2) ustrojnice svijesti (*saṃskārāḥ*); one ustrojavaju 3) svi-



SLIKA 3 Tibećanska thangka s ikonografskim prikazom *bhavacakre* »kola / točka bivanja« prema buddhističkome učenju o lancu zavisnoga nastajanja

jest (*vijñāna*) tako da ona bude podijeljena na 4) podmet (subjekt) i predmet (objekt) (*nāma* i *rūpa*); takva se svijest sastoji od 5) šest predmetnih svijesti: razuma i pet osjetila (*ṣaḍāyatanāni*); te predmetne svijesti stupaju u 6) doticaj

sa svojim predmetima (*sparśa*); iz doticaja nastaje 7) osjećaj ugode, neugode ili neodređen osjećaj (*vedanā*); iz osjećaja se razvija 8) žeđ ili žudnja (i odbojnost) prema predmetima (*tṛṣṇā*); iz ove 9) prianjanje uz njih i uza svijet (*upādāna*); od njega dolazi do 10) bivanja ili postajanja (*bhava*) koje vodi u 11) ponovno rođenje (*jāti*); a rođenje neminovno vodi do 12) ponovnoga starenja i umiranja (*jarāmaraṇa*). A sve je to bolno ili »zlouglavljeno« (*duḥkha*).

Kolo sreće, zaprega i ispregnuće

Komentatori, sjeverni kao Vasubandhu, kao i južni kao Buddhaghosa, tumače da karike 1 i 2 pripadaju prethodnomu životu, 3–10 sadašnjemu, a 11 i 12 idućemu, i da tako unutrašnjim uzrocima u našoj svijesti tumače prerađanje. Moglo bi se reći i da karike 1–3 tumače ustrojavanje naše svijesti iz neznanja, karike 4–6 podvojenost njenu na podmet i predmet svijesti, 7–9 razvoj naše sve jače vezanosti uza svijet uslijed iskustva predmetnoga svijeta, a da karike 10–12 predstavljaju izvanjske posljedice navedenih unutrašnjih uzroka koji, zbog korijena u neznanju, uzrokuju idući život podložan patnji, kao i prethodni. Ta se nauka o 12 karika ikonografski oslikava kao naplatak ili najširi krug točka prerađanja.

U glavčini se toga točka oslikavaju strasti: žudnja (*rāga*), mržnja (*dveṣa*) i zabluda (*moha*) kao tri životinje: ptica (grlica ili kokoš), zmija i svinja (usporedive s trima *kleśama* u *yogi*) – a te strasti uklješćuju osovinu točka u glavčini i čine obrtanje njegovo bolnim (zlouglavljenim).

A u prostorima između spica ili žbica točka oslikavaju se oblici sudbine ili svjetovi u koje možemo dospjeti: gore desno – svijet nebesnika (i asura), lijevo – svijet ljudi, ispod toga desno – svijet životinja, lijevo – svijet preminulih lutajućih duhova ili utvara, a na dnu – pakleni svjetovi.

Sve je to ikonografski točno opisano u buddhističkim tekstovima, kao što je *Mūla-sarvāstivāda-vinaya* 1–20, koja

opisuje duhovno putovanje Buddhina vidovitoga učenika Maudgalyāyane svjetovima od paklenih do nebeskih. A točno se prikazuje i na slikama poput ove tibećanske thangke:[10]

Nad cijelim se kolom sudbine ili preraďanja, ili zavisnoga nastanka, ne nalazi Bog, nego knez ovoga smrtnoga svijeta, »Moritelj« imenom *Māra* ili »Veliko Vrijeme« *Mahākāla*. Ali se izvan toga kola (gore desno) nalazi Spasitelj, Bodhisattva, koji hrli svim bićima u pomoć.[11]

---

[10] Zin – Schlingloff (2007.), 9–26.

[11] U starijem se buddhizmu za zadubljenje rabi više izraza koje će s njim dijeliti ili čak vjerojatno preuzeti od njega i filozofski sustav yoge u brahmanizmu: *dhyāna* »zadubljenost«, *samādhi* »stapanje (svijesti i predmeta), duboka zadubljenost« ili *samāpatti* »poklapanje (svijesti i predmeta), duboka zadubljenost u beskrajne predmete«. No mlađi će buddhizam, mahāyāna, s druge strane, bez zadrške preuzeti iz brahmanizma naziv *yoga* »sprega« pa će se i najrazvijenija škola mahāyāne zvati yogācāra »vladanje koje je sprega«.

a) Zaprega

Kolo sreće, zaprega i ispregnuće

Metafora točka ili kola u značenju prenesenu na sudbinu (kolo Sreće, *saṃsāra-cakra*, *bhava-cakra*) može se proširiti i na cijela (bojna) kola, njihova vozara i zapregu u značenju prenesenu na duhovnu spregu (kao u slučajevima ponutrenoga značenja nazivaka u sustavu yoge). To je potvrđeno i u grčkome i u vedskome.

Tako Parmenid u spjevu *O prirodi* Fr. 1, st. 1–14 opisuje zapregu kobila koje ga nose do boginje Pravde na vratima putova Noći i Dana, dok ga vode djevojke Hēliade.[12]

Podudarnu metaforu kola i konjske zaprege rabi i Platōn, *Phaidro* 246a6 – 246b4:[13]

> ἐοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου. θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοί τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, [246b] τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμεικται. καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ, εἶτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλός τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος: χαλεπὴ δὴ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἡ περὶ ἡμᾶς ἡνιόχησις.

---

[12] V. članak u ovoj knjizi »Parmenid i Uddālaka. O prvim svjedočanstvima ontologije u Helladi i Indiji«, gdje se taj odlomak navodi i tumači.

[13] Navedeno prema izdanju: *Platonis Opera. Tomvs* II *Tetralogias* III-IV *continens*. Recognovit Ioannes Burnet (1901., 1964.). Oxonii: E Typographaeo Clarendoniano. V. i *Plato. Euthyphro· Apology· Crito· Phaedo· Phaedrus* (1914., 1995.). With Engl. translation by Harold North Fowler. Cambridge MA: Harvard University Press: The Loeb Classical Library, str. 470–472.

»Neka se usporedi ⟨duša⟩ združenoj moći krilate zaprege [tj. para krilatih konja] i uzdodrže [vozara kola]. U bogova su konji i uzdodrže svi i sami dobri i od dobrih [dobra roda]. [246b] Ali u drugih [bića] je to pomiješano. I prvo, naš upravljač dvoprega drži uzde, a zatim, od konja jedan je sam po sebi lijep i dobar i od takvih [dobra roda], a drugi od suprotnih i suprotan [loš, neposlušan]. Teško je doista i nužno tegobno u našem slučaju upravljanje uzdama!«

Podrijetlo takve uporabe metafore za (bojna) kola u značenju duhovne sprege može se razumjeti iz ranih vedskih primjera u Ṛksaṃhiti. Tako se, npr. u RS 10, 18.14, prispodablja pjevanje hvalopjeva nebesnicima s uprezanjem konja:[14]

pratīcīne mām áhani	Nadošloga me dana tad
íśvāḥ parṇám ivā́ dadhuḥ /	ko pero metnu na strijelu,
pratīcīṃ jagrabhā vā́cam	nadošli ja sam zgrabio
áśvaṃ raśanáyā yathā //	govor ko konja vođicom.

To se pak može razumjeti iz primjera kao što je RS 1, 48.11, gdje se u hvalopjevima povezuju božanski ili ljudski pjesnici koji boginji Zori žru, pjevaju, slavu s vozarima kola koji se natječu na utrkama i kojima je Zora uzor jer zadobiva kao pobjednica na utrkama (Sunce kao) dobit.

---

[14] Vedski se tekstovi navode prema izdanjima: Aufrecht, Theodor (1877., ³1955.), izd. *Die Hymnen des Ṛgveda.* I-II: Erster Teil, Maṇḍala I-VI; Zweiter Teil, Maṇḍala VII-X nebst Beigaben. Dritte Auflage. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. Također: Nooten, Barend A. van & Holland, Gary (1994.), izd. *Rig Veda. A metrically restored text with an introduction and notes.* Cambridge MA: Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University Press.

Prvi povod za poredbu pjesnika i vozara kola treba tražiti u tome što su velike žrtve i svetkovine pratila i pjesnička natjecanja i utrke bojnim kolima u vedsko vrijeme, kao i u Helladi na Panathēnaijama, na Pythijskim ili na Olympijskim igrama, pa su pjesnici imali povoda da svoj trud usporede s trudom natjecatelja na utrkama kola.

Kolo sreće, zaprega i ispregnuće

No ta se je izvanjska usporedba pjesnika i vozara po doticaju na istim svetkovinama razvila i u mnogo dublju poredbu duhovne spregnutosti pjesnikovih moći s tjelesnom spregnutosti zaprege konja pred kolima. Tako se bog Savitar »Bodritelj« i »Roditelj« (dvoznačno mu je ime), koji donosi Sunce i svjetlo, slavi kako prosvjetljuje ekstatičke pjesnike (»drhtače«), a nenadmašan je među njima, kao Zora među kolovoscima, jer prednjači u duhovnoj pjesničkoj spregnutosti na uvide (*dhī*), kako svjedoče mjesta poput RS 5, 81.1ab:

Yuñjáte mána utá	Uprežu si duh i
yuñjate dhíyo	sprežu si uvide
víprā víprasya bṛható	drhtači veljeg drhtača
vipaścítaḥ /	što pozna srh.

Sada se može jasnije naslutiti kako se je poredba sprezanja konja u zaprezi pri utrci kolima mogla prenesti na sprezanje duha i duhovnih moći u pjesnika koji se natječu u pjesništvu, a potom i na druge koji traže istinu sprežući i naprežući duh pri dubokoj sabranosti ili zadubljenju.

Upravo o takvu daljem prijenosu značenja metafore o kolima svjedoče npr. neki upaniṣadski tekstovi. Ovaj bi upaniṣadski odlomak mogao poslužiti kao komentar uz prije spomenute odlomke iz Parmenida i iz Platōna:

Kaṭha-upaniṣad 1, 3.3–4[15]

ātmānaṃ rathinaṃ viddhi *śarīraṃ rathaṃ eva ca /* *buddhiṃ tu sārathiṃ viddhi* *manaḥ pragrahaṃ* *eva ca //3//*	Sopstvo junak u kolima, kola su tijelo, moraš znat. Budnost mu je uzdodrža, a razbor, moraš znat, vođica. (3)
indriyāṇi hayān āhur *viṣayāṃs teṣu gocarān /* *ātmendriyamanoyuktam* *bhoktety āhur* *manīṣinaḥ //4//*	Sjetila zovu konjima, predmeti su im pasišta. Tko sopstvom spregne sjetila, razbor – taj, vele, uživa. (4)

Dalje se i onaj koji sopstvom spregne osjetila i razbor uspoređuje s uzdodržom s dobrim konjima, a onaj koji ih ne spregne s uzdodržom s lošim konjima.

Sličan se kraći odlomak može naći i u *Śvetāśvatara-upaniṣadi* 2, 9, gdje se poredba sa spregom primjenjuje već na posve razvijenu tehniku disanja u yogi:

prāṇān prapīḍyeha saṃyuktaceṣṭaḥ kṣīṇe prāṇe nāsikayocchvasīta / duṣṭāśvayuktam iva vāham enam vidvān mano dhārayetāpramattaḥ //	Dahove potisnuvši, kretnje spregav, dah kad iščezne, nosnicom nek dahne. Ko kad konji zli u kola se prežu, nek znalac trijezno razbor uzdom drži!

[15] Navedeno prema: Olivelle, Patrick (1998.). *The Early Upaniṣads.* Annotated Text and Translation by P. O. New York: Oxford University Press; Delhi: Munshiram Manoharlal, str. 388.

Kada Sext Empeirik tumači kobile u Parmenidovu spjevu kao sliku nagona, djevojke kao sliku osjetila, Hēliade kao viđenja, a boginju Pravdu s ključevima, kojoj se pjesnik uputio, kao razum s valjanim pojmovima, nije daleko od prava značenja, ali Kaṭhopaniṣad mu je (iznenađujući) bliže.[16]

Kolo sreće, zaprega i ispregnuće

Neobična je pojedinost da Parmenid opisuje pri svojoj vožnji kolima pisak usijane osovine (Fr. 1, 6–9):[17]

> ἄξων δ' ἐν χνοίῃσιν ἴει σύριγγος ἀυτήν
> αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
> κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
> Ἡλιάδες κοῦραι...
>
> Pušta sred glavčina speta osovina siringe jeku,
> zažarena (tā, naime, dvama je sapeta oblim
> obručima sa obje strane) kad pohrle vesti
> djevojke Hēliade...

Sada nam se, kada razumijemo metaforički prijenos značenja, može učiniti da čak i taj pisak usijane osovine u Parmenidovoj pjesmi čuva izvornu sliku onoga što se u indijskoj vedskoj i poslijevedskoj tradiciji nazvalo *sukha* »dobrouglavljenost« ili *duḥkha* »zlouglavljenost« (osovine), tj. dobrosreća (ugoda) i zlosreća (patnja), ili *kleśa* »uklještenje«, ili, štoviše, *kliṣṭa-vṛtti* »ukliješteni obrtaj« i *akliṣṭa-vṛtti* »neukliješteni« obrtaj svjesnine (ili svijesti) u poredbi s uglavljenošću osovine u glavčinu kola ili točka na kolima!

---

[16] Podrobnije se te usporedbe mogu naći u mojem članku »O nazivlju u Yogasūtrama« u knjizi *Mišljenje i riječ o bitku u svijetu* (1989.). Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo (Biblioteka Filozofska istraživanja 20), str. 193–202.

[17] V. članak u ovoj knjizi »Parmenid i Uddālaka. O prvim svjedočanstvima ontologije u Helladi i Indiji«.

b) Ispregnuće

Hellada i Indija IV.

Sada se može bolje razumjeti i to zašto se u tradiciji vedskoga, a time i indoeuropskoga pjesništva, u indijskim filozofskim sustavima duhovno oslobođenje – koje strukturalno i sadržajno odgovara pojmu spasenja u kršćanstvu, a zamisli o postizanju bessmrtnosti u Hellēna, te se zamišlja kao izbavljenje iz *saṃsāre*, svijeta prerađanja – najčešće nazivlje *mokṣa* ili *mukti* od glagolskoga korijena √*muc* »odriješiti, ispregnuti«. Taj je korijen po tome točno suprotna značenja glagolskomu korijenu √*yuj* »upregnuti, zapregnuti, spregnuti«, iz kojega se izvodi nazivak *yoga*. Taj se nazivak onda stao primjenjivati, najprvo u brahmanističkoj predaji (koja se nadovezuje na Vede), u značenju prenesenu na zadubljenje *dhyāna*, a poslije će to prihvatiti i dio buddhista, osobito u mlađem buddhizmu, mahāyāni. Buddhisti su prije radije upotrjebljavali druge izraze za zadubljenje kao *dhyāna* »zadubljenje, uviđanje«, *samādhi* »stapanje (svijesti s predmetom)« ili *samāpatti* »poklapanje (svijesti s predmetom)«, koje su pak prihvatili i brahmanisti. Zanimljivo je da sam filozofski sustav *yoga* u Yogasūtrama ne rabi nazivak *mokṣa* za »oslobođenje, ispregnuće«, nego radije *kaivalya* »osamostaljenje, izdvojenje«, kao npr. jinisti, što govori i o određenome odmaku yoge od pravovjernoga brahmanizma. Izraz *mokṣa*, međutim, dobro je potvrđen u kontekstu duhovne sprege, pa i konkretno u kontekstu yoge i sāṃkhye, u upaniṣadima, Mahābhārati ili u uttaramīmāṃsi (vedānti).

Same Yogasūtre 2, 17 određuju zapregnuće motritelja (subjekta svijesti, koji je određen kao pravi predmet samospoznaje na početku Yogasūtra – 1, 2) i oslobođenje njegovo ovako:

YS 2, 17. *draṣṭṛ-dṛśyayoḥ saṃyogo heya-hetuḥ*
Združenje (suzapregnutost) motritelja i predmeta motrenja pobuđuje (jest uzrok) ⟨uklještenjā⟩ koja treba napustiti.

Kolo sreće, zaprega i ispregnuće

25. *tad (avidyā)-abhāvāt saṃyoga-abhāvo, hānaṃ tad dṛśeḥ kaivalyam*
Iz nebivstva ovoga (iz nepostojanja neznanja) ⟨slijedi⟩ nebivstvo (nepostojanje) toga združenja, napuštanje; to je izdvojenje (iscjeljenje) motritelja (»motrenja« samoga).

Pri tome je lako zamisliti da se izričaji u takvim formulacijama protumače, pa i zamijene i svojim istoznačnicama:

avidyā-abhāva = *saṃyoga-abhāva* (*kaivalya*) = *mokṣa, mukti* (hinduizam, jinizam)

avidyā-abhāva (usp. *pratītya-samutpāda*) = *nirvāṇa* (buddhizam)

S time vrijedi povezati to da su izrazi u vedskome, grčkome, latinskome, a možda bi ih se našlo i u tekstovima na drugim indoeuropskim jezicima, dijelom indoeuropeistički podudarni, dakle srodni, u navođenim kontekstima. Tako je vedski izraz za bojna kola, *ratha*, u navedenim odlomcima podudaran s latinskim za kolo ili točak, *rota*, npr. u sintagmi *rota Fortunae*: indoeuropski *Hroth_2-. Grčki izraz κύκλος »točak« podudaran je s vedskim *cakra* i hrvatskim (slavenskim) *kolo*: ie. *$\mathrm{k^wek^wlo}$-. Zaprega se nazivlje podudarno u staroindoarijskome *yoga* i u grčkome ζεῦγος, od

ie. *yeugo-s (što sámo dolazi od *yugo-m »jaram«, stind. *yugá-*, grč. ζυγόν, lat. *iugum*, stsl. *igo*, got. *juk*). Čak se metaforički i uzdodrža, koji vozeći zapregu dolazi do spoznaje istine ili do samospoznaje, u Parmenida zove εἰδώς »znalac, uvidjevši«, a u vedskome *vidvā́ṃs* (isto), tj. indoeuropskim participom perfekta aktivnoga ie. *w(e)idwōs. Naravno da je i ime za najcjenjeniju domaću životinu u Indoeuropljana podudarno: stind. *aśva*, grč. ἵππος, lat. *equus*, ie. *h_1eḱwos. Čak je i ἄξων »os, osovina« u Parmenida podudarni sa stind. *akṣa* u upanišadima i svodi se na ie. *h_2eḱs- (lat. *axis*, lit. *ašìs*, stsl. *osь*) pa se pištanje osovine na kolima u Parmenida može povezati sa »zlouglavljenošću« ili »dobrouglavljenošću« točka u upanišadima. Zbog toga je moguće da u metaforičkome povezivanju uzdodrža i pjesnika u navođenim i njima srodnim tekstovima, a poslije i filozofa i yogina, odnosno onih koji vode filozofski život i tragaju za spoznajom istine, imamo tragove još i indoeuropske baštine.

Kako je u njoj povezivanje vozara kola s pjesnicima vjerojatno i starije od povezivanja s filozofima ili zadubljenicima poput yogina, trag toga prvoga povezivanja možemo naći i u najvećega latinskoga pjesnika Vergilija koji završetak svojega pjevanja drugoga dijela zbirke *Georgica* uspoređuje s isprezanjem konja nakon duge trke.

Vergilij, *Georgica* 2, 541–542:

> *Sed nos immensum spatiis confecimus aequor,*
> *et iam tempus equum fumantia solvere colla.*

> No kad golemu stazu prostorom već smo prešli,
> vrijeme je sada ispreći uskipjele vratove konjma.

A vrijeme je i nama ispreći konje na kraju ove rasprave.[18]

KOLO SREĆE U ZAPADNOJ I U INDIJSKOJ PREDAJI

Kolo sreće, zaprega i ispregnuće

Zanimljivo je da slika točka u zapadnoj predaji služi kao prispodoba za izvanjsku uzrokovanost naše sudbine, kako ju zamišljaju kulture Babylōna, antike i Zapada, gdje sudbinu određuju zvijezde na nebu. Ta se predodžba može oslabiti do neodređene književne slike o obrtanju kola nestalne Sreće. A ista slika u Indiji služi kao prispodoba za unutrašnju uzrokovanost naše sudbine, koju pokreću ustrojnice naše svijesti, bilo tako da žudnje, mržnje i zaslijepljenost obrću točak sudbine sve brže, ili tako da smirenost, zadubljenost i bezžudnost zaustavljaju točak koji bi inače jurio kroz iskustva mnogih rađanja i umiranja. Zaustavljajući ga, suočavaju nas s podmetom svijesti čiju narav nikada ne bismo spoznali krećući se po predmetnome svijetu. Buddhisti bi ishod zaustavljanja opisali malo drugačije: kao nestanak granice između podmeta i predmetnoga svijeta. U različitoj uporabi metafore i slike kola ili točka na Zapadu (a dijelom već i na Bliskome Istoku) i u Indiji zrcali se, s jedne strane, svjetonazor o izvanjskoj nužnosti zbivanja, koji preteže na Zapadu, ili, s druge, svjetonazor o unutrašnjoj slobodi podmeta svijesti, koji preteže u Indiji. Od vremena prosvjetiteljstva i Kanta i na Zapadu se vodi spor između

---

[18] Navedeno prema: Publije *Vergilije Maron. U izboru* priredio Martin Kuzmić (1907.). Zagreb: Kraljevska zemaljska tiskara, str. 296. Također: *Virgil. Vol. I: Eclogues. Georgics. Aeneid* I-VI (1965.). With an English Translation by H. Rushton Fairclough. London: William Heinemann; Cambridge MA: Harvard University Press: The Loeb Classical Library, str. 152. Taj sam primjer naveo i u članku »O nazivlju u Yogasūtrama« u knjizi *Mišljenje i riječ o bitku u svijetu* (1989.), str. 193–202, jer oslikava razmjerno neočekivanu podudarnost u rimskoj tradiciji.

»materijalista« i »idealista« oko znanstvene spoznaje, koja po shvaćanju prvih želi biti samo objektivna i utvrđivati zakone predmetnoga svijeta, i moralne odgovornosti, koje, u skladu sa shvaćanjem drugih, nema ako ne počiva na slobodi subjekta. Taj spor ne jenjava ni u naše dane. Kako se na metaforu točka nadovezuje i metafora kola i zaprege, koja se javlja u upaniṣadima kao i u hellēnskoj filozofiji i ima znatne podudarnosti, pa i u nazivcima istoga indo-europskoga podrijetla, možemo iz metodično izvedenih poredaba dokazati sa znatnom vjerojatnošću da se spor oko nužnosti i slobode vodi već tisućljećima. Zato nema izgleda da ga moderna znanost zaključi. Razlika neće biti u tome znamo li kakav je uistinu svijet, jer to pitanje nadilazi naše moguće iskustvo, nego u tome kakvi smo uistinu mi.

AUFRECHT, Theodor (1877., ^{3}1955.), izd. *Die Hymnen des Ṛgveda*. I–II: Erster Teil, Maṇḍala I–VI; Zweiter Teil, Maṇḍala VII–X nebst Beigaben. Dritte Auflage. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

BURNET, Ioannes (1901., 1964.), krit. izd. *Platonis Opera. Tomvs II Tetralogias III–IV continens*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

FOWLER, Harold North (1914., 1995.), izd. i prijev. *Plato. Euthyphro· Apology· Crito· Phaedo· Phaedrus. With Engl. translation*. Cambridge MA: Harvard University Press: The Loeb Classical Library.

GUNDULIĆ, I. F. *Djela Ġiva Frana Gundulića* (^{3}1938.), prir. Đuro Körbler i Milan Rešetar. Zagreb: JAZU.

HAUER, Jakob Wilhelm (1958., ^{3}1983.). *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst*. Fulda: Verlag Bruno Martin.

HRVATSKA ENCIKLOPEDIJA, sv. I, A–Bd (1999.), gl. ur. D. Brozović, A. Kovačec. Zagreb: Hrvatski leksikografski zavod Miroslav Krleža.

HUTIN, Serge (1970.). *Histoire de l'astrologie*. Vervier: Gérard & C: Marabout Université.

JEŽIĆ, Mislav (1986.). *Ṛgvedski himni*. Zagreb: Globus.

—— (1989.). »O nazivlju u Yogasūtrama«. *Mišljenje i riječ o bitku u svijetu. Filozofsko-filološki ogledi*. Biblioteka Filozofska istraživanja 20. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

Kolo sreće, zaprega i ispregnuće

NOOTEN, Barend A. van – HOLLAND, Gary (1994.), izd. *Rig Veda. A metrically restored text with an introduction and notes.* Cambridge MA: Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University Press.

OLIVELLE, Patrick (1998.). *The Early Upaniṣads.* Annotated Text and Translation by P. O. New York: Oxford University Press; Delhi: Munshiram Manoharlal.

PĀTAÑJALA-YOGADARŚANAM *Vācaspatimiśra-viracita-Tattvavaiśāradī-Vijñānabhikṣu-kṛta- Yogavarttika-Vyāsabhāṣyasametam* (1971.). Saṃpādaka: Śrīnārāyaṇamiśra. Vārāṇasī: Bhāratīya Vidyā Prakaśan.

SHAKESPEARE, William. *The Globe Illustrated Shakespeare. The complete works annotated.* (1979.), ed. Howard Stanton, with comm. by S. T. Coleridge and S. Johnson and others. New York – Avenel: Gramercy Books.

VERGILIJ, *Publije Vergilije Maron. U izboru* priredio Martin Kuzmić (1907.). Zagreb: Kraljevska zemaljska tiskara.

VIRGIL. *Vol. I: Eclogues. Georgics. Aeneid* I-VI (1965.). With an English Translation by H. Rushton Fairclough. London: William Heinemann; Cambridge MA: Harvard University Press: The Loeb Classical Library.

WOODS, James Haughton (1914., 3. pretis. 1972.), prijev. *The Yoga-System of Patañjali. On the ancient Hindu doctrine of concentration of mind. Embracing the mnemonic rules, called Yoga-Sūtras, of Patañjali, the comment, called Yoga-Bhāṣya, attributed to Veda-Vyāsa, the explanation, called Tattva-Vaiśāradī, of Vācaspati-Miśra.* Translated from the original Sanskrit by J. H. W. Cambridge MA: Harvard University Press; Delhi – Varanasi – Patna: Motilal Banarsidass.

ZIN, Monika – SCHLINGLOFF, Dieter (2007.). *Saṃsāracakra. Das Rad der Wiedergeburten in der indischen Überlieferung.* Düsseldorf: EKŌ-Haus der Japanischen Kultur e. V.

http://la.wikisource.org/wiki/De_philosophiae_consolatione/Liber_Secundus#II.

V

Pobjeda ratom ili pobjeda pravdom? Vijaya i dhammavijaya

O ETICI KATEGORIČKOGA IMPERATIVA U INDIJSKOJ BUDDHISTIČKOJ I BRAHMANISTIČKOJ PREDAJI I NA ZAPADU

Indijski vladar Ašoka (273/269.–232. pr. Khr.) iz loze Maurya (4.–2. st. pr. Khr.) ostavio je znatan korpus natpisa na širokome prostoru svojega carstva. Među njima najveću skupinu čine natpisi na stijenama koje je postavio po granicama svojega carstva. Na njih je u 12. i 13. godini svojega vladanja nakon posvećenja za kralja dao uklesati četrnaest proglasa o općim načelima svojega vladanja i svojim vladarskim od-

lukama na devet mjesta na rubovima carstva. Za razliku od njih, postavio je natpise na stupovima u središnjim dijelovima svojega carstva. Na njih je u većoj mjeri unio savjete za posebna pitanja, uključujući pitanja vezana uz buddhističku redovničku zajednicu, osobito u sedam proglasa uklesanih na šest mjesta u 26. i 27. godini nakon posvećenja za kralja. Pored toga ima i nekih manjih i pojedinačnih natpisa. Kao posebna zanimljivost mogu se spomenuti natpisi na sjeverozapadu, u Kandahāru u današnjem Afghanistānu, na grčkome i aramejskome, koji prenose ista ćudoredna načela kao i prakrtski (srednjoindoarijski) natpisi na stijenama. Aśoka se je, dakle, obraćao na jeziku pučanstva i svojim podanicima u krajevima koje su Seleukidi morali prepustiti Mauryama, a tu je tradicionalni službeni jezik Perzijskoga Carstva bio aramejski, a jezik Seleukidskoga Carstva i novih doseljenika nakon Alexandrova pohoda grčki.[1]

Osobito nam može biti zanimljivo za povijesni i životni kontekst Aśokinih natpisa njegovo iskreno izvješće o jedinome ratu koji je vodio za svojega vladanja, a u kojem je osvojio strateški važnu zemlju naroda Kaliṅgā. Proglas 13:

> *Kada je kralj*[2] *Bogomiljenik*[3] *Milostivogledi*[4] *bio već osam godina posvećen za kralja, osvojio je [zemlju]*

---

[1] Najiscrpniji je opis natpisa u Hultzschu (1925., 21969.), vrlo praktičan u Blochu (1950.), a najiscrpniji je i najviše dodnevljen popis u Falku (2006.).

[2] Gen Sh *raño*, M *rājina*, G *rāñā*, Dh J *lājinā*

[3] Sh *devanapria*, M *devanaṃ(priye)na*, G *devānaṃpriya*, K *devānaṃpiya*, J *devānaṃpiya*, dosl. »mio nebesnicima, prijatelj nebesnika«. Dio naslova kralja iz loze Maurya.

[4] M *priyadraśin*, G *priyadassin*, K *piyadassin*, J *piyadassin*, dosl. »mila pogleda, prijateljskoga pogleda, milostiva pogleda«. Drugi dio kraljevskoga naslova.

Kaliṅgā. Jedna i pol stotina tisuća duša bila je odanle odvežena. Stotina je tisuća bila pobijena. Mnogo puta toliko je pomrlo. Poslije toga, sada pošto je [zemlja] Kaliṅgā bila zauzeta, silan [se je] silazak (?) dhamme [dogodio], žudnja za dhammom, pouka u dhammi Bogomiljenika. To je žaljenje (kajanje) Bogomiljenika, pošto je osvojio [zemlju] Kaliṅgā: Kada se neosvojena zemlja osvaja, koji je pri tome pokolj, umiranje i odvoženje naroda, to Bogomiljenik smatra takvim da se mora snažno osjetiti, veoma teškim. A ovo Bogomiljenik smatra još težim: brahmani i śramaṇe koji tu žive, i druge sljedbe, ili domaćini,[5] koji slijede ovo: poslušnost onima u vrhovnoj službi,[6] poslušnost otcu i materi, poslušnost učiteljima, a prema prijateljima, znancima, drugovima i rođacima, prema robovima i slugama obuhvatnu obzirnost[7] i čvrstoću u predanosti – takvima[8] se pritom zbiva nasilje, pokolj i rastajanje s dragima. A i u onih koji su [sami] dobro

Pobjeda ratom ili pobjeda pravdom

---

5 Tj. obiteljski ljudi.

6 Hultsch: onima s visokom plaćom (?). Sh *agrabhuṭi-śuśruṣā* < **agra-bhṛti*? »s visokom dužnošću?« Hultzschevo se tumačenje možda oslanja na podatke o plaćama u kraljevstvu iz *Arthaśāstre*, gdje naviši dužnostici (u najvišim službama) dobivaju i najviše plaće. Tu glavni ministar, *purohita* i vojkovođa dobivaju 48.000 *paṇa* (jedinica od ca 3,75 g srebra), rizničar i glavni poreznik 24.000 *paṇa*, drugi ministri 12.000 *paṇa*, računovođe i činovnici 500 *paṇa*, obrtinici 120 *paṇa*. Omjer plaća obrtnika i ministra, dakle, u vrijeme za koje to propisuje Arthaśāstra (a neki misle da je to razdolje Maurya: Thapar (1966., 1977.), str. 83) bio je 1:100. Riječ *bhuṭi* < *bhṛti* može imati više značenja: »nošenje, održavanje, služba, plaća za službu, prinos«.

7 K (*ṣa*)*m*(*y*)*ā-paṭipati*, Sh *samma-pratipa*(*ti*)

8 To kralj smatra još težim jer takvi to djelima ni »priljevima« (skt. *karman, parisrava*) nisu zaslužili.

prošli,[9] *[ali] im se nije umanjilo suosjećanje, nesreće su dopali prijatelji, znanci, drugovi i rođaci, a to stoga biva udarcem (pozlijedom) i za njih. To sudioništvo svih ljudi Bogomiljenik smatra teškim. (...) Koliko je ljudi tada, kada je [zemlja] Kaliṅgā bila zauzeta, pobijeno, pomrlo i odveženo, stoti dio toga ili tisućiti dio toga danas Bogomiljenik smatra teškim!*

Nakon toga rata iznosi zašto i kako se odlučio da više ne pobjeđuje ratom nego da pobjeđuje pravdom, odnosno buddhističkim ćudorađem (*dhamma*). Tu navodi i kraljevstva koja je osvajao pravdom, odnosno šaljući misionare i drugu pomoć u njih. Proglas 13:

Ali onu pobjedu Bogomiljenik smatra glavnom koja je pobjeda dhamme (pobjeda pravdom ili buddhističkim ćudorednim naukom)! Nju je pak izvojevao Bogomiljenik na svim granicama, sve do šest stotina yojana,[10] *[ondje) gdje je Antiokh (K Aṃtiyoga / Sh Aṃtiyoka) imenom kralj Jonjana (Grka), i dalje od toga Antiokha četiri kralja: Ptolemaij (K Tulamaya) imenom, Antigon (K Aṃtekina) imenom, Maga (K Makā / G Magā) imenom, i Alexandar (K Alikyaṣudale / Sh Alikasudaro) imenom.*[11] *Prema*

---

[9] Sh *suvihitanaṃ*, K *ṣuvihi(t)ānaṃ*

[10] Stind. *yojana* »udaljenost od uprezanja do isprezanja zaprege«, može biti daljina od 4, 5 ili 9 engl. milja (MW), ovdje vjerojatno oko 4, dakle, oko 6,43 km. U tome bi slučaju 600 yojana iznosilo otprilike 3861,6 km, koliko je i bilo od granica Ašokina carstva do Lybije ili Ēpeira.

[11] Ašokin 13. proglas na stijeni ovdje daje dragocjene podatke o diplomatskim vezama Ašokina carstva s helenističkim carstvima njegova vremena: s vladarima Antiokhom II (Theos) (261.-246.), Ptolemaijem

dolje [na jug, gdje su] Coḍe i Pāṇḍye, sve koliko je do Tāmraparṇī (Ceylona). Isto tako ovdje, u kraljevstvu među Jonjanima i Kambojama [na sjeverozapadu], Nābhakama i Nābhapantiima [na sjeveru?], među Bhojama i Piteṇikama, Andhrama i Parindama [na jugozapadu].[12] *Posvuda slijede pouku o dhammi Bogomiljenika. I ondje kamo ne idu glasnici Bogomiljenika, i ti se čuvši za ponašanje Bogomiljenika prema dhammi, za propise i za pouku o dhammi, usklađuju s dhammom i usklađivat će se. Dobitak koji time biva jest pobjeda svugdje! A pobjeda svugdje nosi doživljaj zadovoljstva.*[13] *Ona je zadobivena! – to zadovoljstvo biva u pobjedi dhammom. No lako za to zadovoljstvo! Samo onosvjetsko Bogomiljenik smatra velikim plodom. Radi te svrhe ovaj je natpis o dhammi*[14] *napisan.*

Pobjeda ratom ili pobjeda pravdom

---

11 Philadelphom (285.–247.), Magom od Kyrēne (360. – ca. 358. ili 252.?), Antigonom Gonatom od Makedonije (286.–239.) i Alexandrom, vjerojatno od Ēpeira (272. – ca. 255.?), sinom Pyrrha, a neki misle da se radi o Alexandru od Korintha (252.–244.).

12 U carstvo Maurya pripadali su Grci u Arakhōsiji i Gedrōsiji. Kamboje su vjerojatno više istočnoiransko nego indoarijsko pleme na sjeverozapadu, možda u Arakhōsiji (možda su govorili mladoavestički, Witzel). Nābhake i Nābhapanthie Thapar smješta u himālayske krajeve, nedaleko Kālsī. Bhoje su Bühler i A. Sen smještali u Vidarbhu (Berar), a Thapar između rijeka Narmadā i Tapti, sjeveroistočno od njih Pāriṃde, a Andhre uz Godavarī u telušku zemlji. Za Piteṇike nagađa Smith da su nastavali krajeve sjeverno od gornje Godavarī, a Thapar između rijeka Godavarī i Kṛṣṇe, no to nije pouzdano.

13 Sh *priti-raso,* G *pīti-raso,* K *piti-lase*

14 Sh M *dhrama-dipi,* G *dhaṃma-lipī,* K *dhaṃma-lipi,* J *dhaṃma-lipī.* Riječ *dipi,* I *lipi* »pismo, natpis« preuzeta je s pismenošću iz Perzije, a krajnji joj je izvor u Šumeru.

A navodi dijelom i kakvu je pomoć u njih slao. Proglas 2:

Hellada i Indija V.

Svugdje pod vlašću[15] *kralja Bogomiljenika Milostivogledoga, i isto tako u prekograničnim krajevima, kao što je [zemlja] Coḷa, Pāṇḍya, Satyaputra, Keralaputra, do Tāmraparṇī,*[16] *[i ondje gdje je] grčki kralj imenom Antiokh (K Aṃtiyoga / Sh Aṃtiyoka) i drugi kraljevi susjedni tomu Antiokhu*[17] *– svugdje je kralj Bogomiljenik Milostivogledi uveo dvije liječničke skrbi:*[18] *liječničku skrb za ljude i liječničku skrb za životinje. I ljekovite trave koje idu za ljude i koje idu za životinje, gdje ih god nema, svakamo ih je dao donesti i posaditi. I korijenje i plodove, gdje god ih nema, svakamo ih je dao donesti i posaditi. I po putovima je dao iskopati bunare*[19] *i posaditi stabla*[20] *da ih uživaju životinje i ljudi.*

A evo kako se želi odnositi prema pučanstvu. Prvi posebni

---

[15] Sh *vijite*, M *vijitasi*, G *vijitamhi*, K Dh J *vijitasi*, dosl. »u osvojenome (carstvu)«, no Aśoka, osim Kaliṅge, nije više osvajao carstvo.

[16] Coḷe su vladarska loza u Tāmil Nāḍuu, oko Tiruchirapallia (i Thanjāvura), Pāṇḍye su druga loza oko Tirunelvelia (i Madure), Keralaputre su u južnoj Kerali, a Satyaputre možda sjeverno od njih. Tāmraparṇī je Śrī Laṅkā. Svi su oni izvan granica Aśokina carstva.

[17] Neposredni je susjed Aśokina carstva na zapadu Antiokh II Theos u Perziji i Syriji, dok se nisu sredinom 3. st. pr. Khr. od njegova carstva odijelili baktrijski Grci, a potom i Parthi. Njemu susjedni kraljevi mora da su oni koji se pobrajaju u proglasu XIII (Sh K, dijelom G M): Ptolemaij II Philadelph u Egiptu, Maga od Kyrēne, Antigon Gonata u Makedoniji i Alexandar u Ēpeiru.

[18] Sh M *chikisa*, G *chikīcha*, K *chikisakā*, skt. *cikitsā*

[19] G Sh *kūpa*, K Dh J *udupāna*

[20] M *rucchani*, G *vracchā*, K Dh J *lukhāni*, skt. *vṛkṣa*

proglas u Kaliṅgi:

Što god ja cijenim (vrijednim),[21] *to želim – što? – da djelovanjem ostvarim i (pravim) sredstvom*[22] *poduzmem. Ovo mi je glavno sredstvo: pouka (naredba) vama o toj stvari (svrsi). Vi ste raspoređeni*[23] *među mnogim tisućama duša.*[24] *Postignimo dakle*[25] *ljubav u ljudi! Svi su ljudi moja djeca. A djeci ja želim – što? – da [od mene / mi] budu obdarena*[26] *svim dobrom i dobrosrećom ovosvjetskom i onosvjetskom*[27] *- to mi je želja (J to ja želim) za sve ljude.*

Pobjeda ratom ili pobjeda pravdom

A što car smatra dobrom naukom koju treba propovijedati svjetovnjacima, građanima? Proglas 3:

Kralj Bogomiljenik Milostivogledi ovako kaže:[28] *Ja sam, pošto sam bio posvećen za kralja dvanaest godina,*[29] *ovo obznanio. Svugdje pod vlašću mojom*

---

[21] *dakkh-* < drakṣ- »gledati (fut. osn.), smatrati dobrim, vjerovati« (J. Bloch, 136)

[22] *duvālate* < stind. dvāra-taḥ

[23] *āyatta*

[24] *pāna* < prāṇa- / prāṇin-

[25] (*s*)*su* < svid (J. Bloch), < su (Renou)?

[26] J *yujjeyū* / Dh *yujjevū*

[27] *hidalok/gikapālalokikena*

[28] Sh *devanaṃpriyo priyadraśi raja eva a*(*ha*), G *devānaṃpiyo piyadasi r*(*ā*)*jā evaṃ āha*, K Dh J *devānaṃpiye.piyadasi lājā hevaṃ āhā*. Formula usporediva staroperzijskoj Dareijevoj: *θātiy dārayavauš xšayaθiya* »Kaže Dareij vladar...« Vjerojatno je kao zamisao preuzeta, ali izražena je drugim riječima.

[29] Sh *badayavashabh*(*i*)*si*(*tena*), M *duva*(*ḍa*)*śavaṣabhisetena me*, G *dbādasavāsābhjisitena mayā*, K Dh J *duvādasavasābhisitena me*: takva datacija pokazuje da je i u Indiji postojao osjećaj za bilježenje povijesti, možda

*službenici (*yutta) i dužnosnik mjernik (*rajjūka) i pokrajinski namjesnik (prādesika) neka svakih pet godina idu u obilazak radi ove svrhe – radi ovoga poučavanja o dhammi i radi drugoga posla: dobra je poslušnost materi i otcu; prema prijateljima, znancima i rođacima, prema brahmanima i śramaṇama dobra je darežljivost; dobro je nežrtvovanje života;*[30] *dobro je malo trošenje i malo posjedovanje. I Vijeće*[31] *će službenicima obznaniti vođenje računa [o ovim mojim naredbama]*[32] *s obzirom na pobudu i na slovo*[33].

U carstvu je uveo posebne velesavjetnike za socijalnu službu koji su se brinuli i za ćudoređe. Proglas 5:

Ja sam, pošto sam bio posvećen za kralja trinaest godina, uveo velesavjetnike za dhammu. Oni su zaduženi[34] *za uspostavljanje dhamme kod svih zajednica,*[35] *za širenje dhamme, za dobro i sreću onoga tko je spregnut dhammom: Grka, Kamboja i Gandhāraca, Raṭhika*

---

potaknut iz Perzije i helenističkih država, a gdje nam je posvjedočen, ključan je za izgradnju kronologije. O takvu osjećaju svjedoče, osim natpisa, barem u sažetome obliku, i (neke) *purāṇe*.

[30] G *prāṇānaṃ sādhu anāraṃbho,* Dh *jīvesu anālaṃbhe sādhu* »dobro je nežrtvovanje živih bića, životinja«

[31] Je li Z *parisā*, I *palisā*, isto što i *mantriparişad* »Vijeće ministara« u *Arthaśāstri*? Je li to isko kao i Vijeće velesavjetnika, *mahāmātra*?

[32] Tj. zapisivanje? Tako shvaćaju Lüders i Hultzsch. Ili: dat će im naredbe u pogledu računa? Tako shvaća Bloch.

[33] Sh *(ga)ṇanasi aṇapeśaṃti hetuto ca vaṃñanato ca,* G *āñapayisati gaṇanāyaṃ hetuto ca vyaṃjanato ca*

[34] Sh *vapaṭa,* M *vaputa,* G *vyāpatā,* K *viyā(pa)ṭā* < skr. *vyāpṛtāḥ* »zaduženi«

[35] Sh *savra-praṣaṃḍeṣu,* G *sava-pāsa(ṃ)da,* K Dh *sava-pāsaṃḍesu* < *pārṣada* »zajednica, sljedba, vjerska zajednica«

i Piteṇika[36] *i drugih koji su u zapadnim krajevima. Oni su zaduženi među slugama*[37] *(...) brahmanima*[38] *(...) među ubogima i starima za neometano*[39] *dobro i sreću onih koji su spregnuti dhammom. Oni su zaduženi za snabdjevanje*[40] *i za neometano*[41] *oslobađanje uznika u uzama: »Ovaj ima djecu ovisnu (o njem).«, ili: »Napravili su mu vradžbine.«,*[42] *ili: »Ovaj je star.«. Oni su zaduženi u Pāṭaliputri*[43] *i u izvanjskim gradovima, posvuda u svim ženskim odajama (K moje) braće i sestara, ili koji su mi drugi rođaci. Oni su posvuda zaduženi (za prosudbu): »Ovaj se je oslonio na*

Pobjeda ratom ili pobjeda pravdom

---

[36] Grci se zovu Yona »Jonjani«, ime je vjerojatno preuzeto od Perzijanaca koji su na maloazijskoj obali u 6. st. zavladali Jonjanima. U Aśokino, helenističko vrijeme Grci su se proširili osvojenim Perzijskim Carstvom do Inda i stvorili snažnu zajednicu u Baktriji, a u carstvo Maurya pripadali su Grci u Arakhōsiji i Gedrōsiji. Kamboje su vjerojatno više istočnoiransko nego indoarijsko pleme na sjeverozapadu, možda u Arakhōsiji (možda su govorili mladoavestički). Gandhārci su stanovnici Gandhāre na sjeveru današnjega Pākistāna i sjeveroistoku današnjega Afghanistāna, glavni su im gradovi bili Takṣaśilā (Taxila) i Puruṣapura (Peshawar). Za Raṭhike (Sh, M, K) ili Risṭike (G) pomišlja se da su nastavali potomnju Mahārāṣṭru (Smith, Sen), ili Pañjāb oko Sutleja (Lassen, Hultzsch,Thapar). Za Piteṇike nagađaju i Smith i Thapar da su nastavali krajeve blizu gornje Godavarī, no to nije pouzdano.

[37] Sh M K *bhaṭamayesu*, Hultsch, Bloch pretpostavljaju *bhaṭa*[*m*]*a*(*r*)*yesu*: »među slugama i plemenitašima« (*ārya*), nesigurno.

[38] Sh M *bramaṇibhyeṣu*, K *baṃbhanibbhesu*, Hultzsch pretpostavlja da je drugi dio *ibhyesu* »i među bogatima«.

[39] M K Dh *apalibodhāye* < *palibodha* (pāli) »zaprjeka«: za nezaprječenost? za nezaprječeno (dobro i sreću)? G Sh *aparigodhāya* < parigodha (buddh. skt.) »nestrpljiva žudnja«: za lišenost žudnje? za (dobro i sreću) lišeno žudnje?

[40] Sh M *paṭividhānaye*, G *paṭividhānāya*, Dh *paṭividhānāye*

[41] Sh M *apalibodhaye*, K Dh *apalibodhāye*

[42] Sh *kiṭabhikaro*, M *kaṭrabhikara*, G *katābhīkāresu*, K Dh *kaṭābhikāle*

[43] G; drugi natpisi: *hida* »ovdje«

dhammu.«, ili: »Ovaj se je ukorijenio u dhammi.«, ili: »Ovaj se je obavezao na darežljivost.«, posvuda pod mojom vlašću[44] *koja je spregnuta dhammom. To su velesavjetnici za dhammu.*

Zalagao se je i za snošljivost i dobre odnose među vjerskim zajednicama (*pāsaṃda, praṣada*). Proglas 12:

Kralj Bogomiljenik Milostivogledi štuje sve sljedbe,[45] *one koji su napustili svijet (redovnike) i kućedomaćine (laike). I darivanjem ih i različitim častima časti. No ne cijeni tako ni darivanje ni čašćenje kao – što? – napredak svih sljedaba u bitnome.*[46] *Napredak je u bitnome mnogovrstan. No korijen mu je u nadziranju riječi. Što je to? Neka ne bude hvaljenja vlastite sljedbe a kuđenja tuđih sljedaba bez povoda! A kada ima ovaj ili onaj povod, neka bude blago! No tuđe sljedbe treba hvaliti ovim ili onim povodom! Tako čineći, silno se veliča vlastita sljedba, a tuđa se sljedba pomaže. Inako od toga čineći, vlastita se sljedba pozlijeđuje, a tuđoj se sljedbi odmaže. Tko god vlastitu sljedbu hvali, a tuđu sljedbu kudi, sve [to čini] iz odanosti vlastitoj sljedbi. Kako? »Neka osvijetlimo vlastitu sljedbu!« Ali čineći tako, više pozlijeđuje vlastitu sljedbu.*

Osim toga, ako se vratimo sa 13. na 1. proglas, vidjet ćemo kako je Aśoka slično gledao na žrtve našega rata s bićima iz prirode kao na žrtve rata među ljudima poput onoga u Kaliṅgi. I brojevi žrtava su slični, ali u Kaliṅgi jednokratno,

---

[44] Ili: posvuda u mojem kraljevstvu koje je spregnuto dhammom.

[45] Sh *praṣaṃḍani*, M *paṣaḍani*, G *pāsaṃḍāni*, K *pāṣaṃḍani* < *parṣad, pārṣada*

[46] Sh M *sala-vaḍhi*, G *sāra-vaḍhī*, K *ṣ(ā)lā-vaḍhi*

a u pozljeđivanju životinja svakodnevno. Proglas 1:

Pobjeda ratom ili pobjeda pravdom

Ovaj natpis o dhammi dao je urezati kralj Bogomiljenik Milostivogledi [na brdu Khepiṃgala, J]. Ovdje neka se ništo živo ne žrtvuje da se prinese! I neka se ne čini proštenje![47] Mnogostruk porok vidi u proštenju kralj Bogomiljenik Milostivogledi. Ipak, ima nekih proštenja koje kralj Bogomiljenik Milostivogledi smatra dobrima.[48] Prije su se u kuhinji kralja Bogomiljenika Milostivogledoga svaki dan žrtvovale stotine tisuća života[49] radi jela.[50] A sada, kada je urezan ovaj natpis o dhammi, tri se života žrtvuju (ubijaju, Sh) za jelo: dva pauna i jedna srna.[51] Ali ta srna ne uvijek. Ni ta tri života neće se ubuduće žrtvovati.

---

[47] Z *samājo*, I *samāje*: svečani skup, slavlje, proštenje, gozba; kao današnja melā u Indiji. Očito se radi o slavljima pri kojima su se žrtvovale životinje i jelo se meso.

[48] Hultzsch misli da se radi o svečanim skupovima s predstavama, koje spominje proglas IV (B: druga rečenica).

[49] Z *prāṇa*, I *pāna* »dah, život, životinja«

[50] Z *sūpāthāya*, I *sūpāṭhāye* »radi mesne juhe (supe)«. Hultzsch uspoređuje s MBh III 208.8-10, gdje se hvali kralj Rāntideva, sin Saṃkṛtiev, da se je u njegovoj kuhinji (mahānasa) svaki dan klalo 2.000 životinja i 200 goveda da se podijele narodu; u MBh VII 67.16–18, broj stoke koja se klala za goste kod istoga kralja popeo se na 21.000, a kuhari su pozivali goste da jedu mnogo juhe (*sūpa*, engl. prijev. *curry*) jer nema danas toliko mesa kao prije.

[51] SZ *mrugo*, Z *mago*, I *mige* »antilopa, gazela, sajga«. Hultzsch veli: očito radi nekih članova kraljevskoga domaćinstva koji su odbijali postati vegetarijanci. Bloch navodi Xuan Zanga (7. st.) koji izvješćuje da su se u vrijeme Harṣe jeli ribe, janjetina i divljač, ali nabraja životinje koje se nisu jele. Aśoka na proglasu V na stupu popisuje zaštićene životinje: očito nije bilo moguće pučanstvu nametnuti čisto vegetarijanstvo, čak nije mogao zabraniti ni jedenje govedine, ali je zaštitio vrste koje je valjda mogao. Bio je, dakle, prema puku popustljiviji nego prema vlastitoj obitelji koja je trebala služiti za uzor.

A evo kako je shvaćao svoju kraljevsku dužnost i obvezu. Proglas 6:

Hellada i Indija V.

Kralj Bogomiljenik Milostivogledi ovako kaže. U prošlo vrijeme, nisu svjetovni poslovi ili obavješćivanje [kralja] bili u svako vrijeme. Ja sam ovako učinio. U svako vrijeme: dok jedem, u ženskim odajama, u [mojoj] unutrašnjoj sobi,[52] u staji (?),[53] u nosiljci [u kolima?],[54] u vrtu, posvuda stoje obavjestitelji: »Neka me obavješćuju o poslu za narod!« I posvuda ja obavljam posao za narod. I što god je hitno ja sam obznanjujem usmeno, ili biva povjereno podjelitelju darovnica ili objavitelju proglasa ili pak velesavjetnicima, i bude li o toj stvari prijepora u Vijeću[55] ili se dade na razmatranje,[56] smjesta mi se [to] mora priopćiti svugdje i u svako vrijeme! – tako sam obznanio. Nikada nisam zadovoljan trudom i obavljanjem poslova. Po mojem mi je uvjerenju dužnost [da trebam raditi na] dobro cijeloga svijeta. A tomu je opet to korijen: trud i obavljanje poslova. Nema boljega djela od dobra cijeloga svijeta. I što god se ja naprežem – čemu [to služi]? Da bih došao do oslobođenja od duga[57] prema bićima! Ovdje ih [u ovome svijetu] činim sretnima, a u drugome svijetu neka zasluže nebo! Tako sam radi te

---

[52] Sh *grabhagaraspi*, G *gabhāgaramhi*, J *gabhāgalasi*

[53] Sh M *vracaspi*, G *vacamhi*, J *vacasi* (cf. skt. *vraja*)

[54] Sh *vinitaspi*, G *vinītamhi*, Dh J *vinītasi*

[55] Misli se: u Vijeću velesavjetnika.

[56] Sh *nijha(t)i*, G Dh *nijhatī*, tj. *nijjhati* izvodi se od **nidhyapti* »uvođenje u zadubljenje, davanje na razmatranje«.

[57] Sh M *anaṇiyaṃ*, G *ānaṃṇaṃ*, Dh *ā(na)niyaṃ* < skt. *āṇṇyam* »oslobođenost od duga«

svrhe dao urezati ovaj natpis o dhammi. Čemu? Neka dugo stoji! (G.)[58] *Tako neka se i moji sinovi i unuci i praunuci naprežu (G.: nasljeduju) radi dobra cijeloga svijeta! A to je teško činiti bez vrhunskoga napora.*

Pobjeda ratom ili pobjeda pravdom

Ne govori tu kralj o svojem pravu na vlast po nasljedstvu ili po osvajanjima ili pobjedama, ni o svojoj vlasti nad ljudima i svijetom, nego o svojim dužnostima, naporima i dugu prema svima koji su mu povjereni! Spreman je uložiti vrhunske napore da se oslobodi svojega duga prema bićima koji ima kao vladar u ovome svijetu!

Ašoka je sustavno prethodnim krvavim proštenjima (*samāja*) suprotstavljao sastajanja radi slušanja o dhammi i dobrim djelima (*dhammasamāja*); kraljevskim obilascima radi zabave (*vihārayātrā*) obilaske radi dhamme (*dhammayātrā*) s dobročinstvima i poukom; obredima za sreću (*maṃgala*) obrede radi dhamme (*dhammamaṃgala*) pri kojima se njeguju ćudoredni običaji. Hijerarhijskomu društvu bez solidarnosti suprotstavio je socijalnu osjetljivost. Životinjskim žrtvama i gozbama zaštitu života životinja. Ratovima je suprotstavio mir i osvajanje dhammom (*dhammavijaya*), i time dao primjer kako se stvaraju miroljubivi međunarodni odnosi.

U njegovo vrijeme možda nijedan helenistički vladar nije bio moćniji od njega, a nije ni ijedan vladar u Kini. Seleukidima su se oko 250 g. pr. Khr., za Ašokina vladanja, otele Baktrija pod helenskim vladarima i Parthija pod parthskim vladarima. Dalje na zapadu, Rimljani su stali voditi stoljetnu borbu na život i smrt s Karthagom. A Kinu će

[58] Drugdje (Sh M *cira-ṭhitika* K *cila-ṭhitikyā* J *cila-ṭhitīka*): »Neka bude dugostojeći!«

tek Qin-shi Huang-di ujediniti 222., deset godina poslije Aśokine smrti. Za Aśokina života Kina je još bila, kako to zovu Kinezi, u razdoblju ratujućih država. Stoga bi vrijedilo shvatiti i upamtiti da je najmoćniji vladar na svijetu u tome trenu, indijski Bogomiljenik milostiva pogleda, smogao toliko snage i samosvladavanja da na ćudoređu (*dhamma*) i prijateljstvu stane graditi mir. To govori o veličini i buddhističkoga nauka koji ga je nadahnjavao, ali i o njegovoj osobnoj veličini.

Stao je graditi politiku svjetskoga mira. Taj je svjetski mir obuhvaćao sve narode. Obuhvaćao je i sve društvo. Aśoka je pokazao socijalnu osjetljivost, uveo neku vrst socijalnih radnika, *dhamma-mahāmātra*, dao da se staraju za robove i sluge, siromašne i stare, za žene, i za one koji su se odrekli svijeta i posvetili duhovoj potrazi, brahmane i śramaṇe. Taj je mir obuhvaćao i uzajamno poštovanje među različitim religijama i sljedbama. Njegov je mir obuhvaćao i mir s prirodom i skrb za ljude i za životinje. Za jedne i druge dao je kopati zdence, saditi ljekovito bilje i podizati bolnice. I u vlastitu carstvu i u svim zemljama s kojima je uspostavio odnose mira.

Sve je vrijeme obuhvaćao skrblju sve slojeve društva, pa i sve narode, a išao je i preko granica brige za čovječanstvo smatrajući da su nepravde prema ljudima samo dio u moru nepravda koje ljudi čine prema drugim živim bićima, i zalagao se od početka do kraja svojih proglasa i za zaštitu života koju je shvaćao šire negoli mi danas. Smatrao je nemogućim zalagati se za nenasilnost, *avihiṃsu*,[59] a činiti

[59] *Ahiṃsā* ili *avihiṃsā* imenica je izvedena od dezideralne osnove korijena HAN »udariti, ubiti, pozlijediti« s privativnom negacijom, i znači »odustnost želje (ili poriva) da se (nekoga) pozlijedi«. Zato ju približno

tolika nasilja prema živim bićima oko nas. Stoga njegov brojčani opis nekadašnjega klanja životinja u njegovoj kuhinji u prvome proglasu na stijeni sliči brojčanomu opisu stradalih, pobijenih, pomrlih i rasseljenih u ratu protiv Kaliṅge u posljednjem proglasu prije zaglavka. I doista je postupno od njegova vremena takva *dhamma* stala prožimati i brahmanizam pa je i on velikim dijelom prihvatio obzirnost prema životu životinja i *ahiṃsu* kao vrhovno moralno načelo.

Pobjeda ratom ili pobjeda pravdom

A u dubini njegova shvaćanja i njegove vjere pobjeda *dhamme* i osvajanje *dhammom* i nisu bili samo od ovoga, nego i od onoga svijeta. Ta, bilo je radi njih potrebno uvelike se i odreći ovoga svijeta. Misleći na onaj svijet za sve za koje se je skrbio, želio je stvarati već i u ovome svijetu u granicama ljudske moći »kraljevstvo nebesko«.

Iako Ašokin jednostavan stil i izravan govor, kao i odsutnost nekoga razrađenijega raspravljanja o dubljim pitanjima buddhističke nauke, mogu ostaviti dojam nečega što ne pripada u filozofiju, ipak se iz toga jednostavnoga stila proglasa dadu izvući etička načela:

— načelo nepozljeđivanja živih bića (*avihiṃsā*) kao mjerilo naše ćudorednosti

— načela temeljnih odnosa u društvu i prema prirodi: odnosa poštovanja prema roditeljima, odnosa poštovanja prema nadređenima, odnosa obzirnosti prema podređenima, prema nevoljnima, prema ženama, odnosa ustezanja prema našim prohtjevima, odnosa sućuti prema žrtvama, odnosa suosjećanja prema životinjama

prevodim izrazom »nenasilnost« koji obilježuje duhovni stav (dok bi »nenasilje« obilježavalo činjenično stanje).

— načelo vjerske snošljivosti i, štoviše, uzajamna podupiranja i priznavanja vrijednosti među različitim sljedbama (brahmani i śramaṇe, a to znači buddhisti, jinisti, ājīvike i drugi)

— načelo miroljubivosti u međunarodnim odnosima, odbacivanje pobjede ratom i zalaganje za pobjedu *dhammom* (pravednošću, čudorednošću po uzoru na buddhistički nauk; *dhammavijaya*)

— načelo vladanja koje će donesti ljudima zadovoljstvo na ovome svijetu i dostojnost da dođu u nebo ili postignu bessmrtnost poslije smrti, da postignu ovosvjetsko i onosvjetsko dobro

— a sva se ta načela za vladara sabiru u napor da ispuni svoj dug, ili, kako Ašoka kaže, da se oslobodi svojega duga (*ăṇaṇiya*) prema svima bićima koja su mu povjerena,

— a za sve ljude sva se ta načela sabiru u najbolju svrhu na ovome svijetu – da se radi na dobru cijeloga svijeta (*sarvalokahita*)!

Kada se tako sagledaju, ta načela čine cjelinu od koje se dade izgraditi dobro utemeljen etički filozofski sustav koji svršuje u nekoj vrsti kategoričkoga imperativa da naša načela moraju služiti dobru cijeloga svijeta da bi bila najbolja načela pravednosti (*dhamma*).

Taj kategorički imperativ za njega nije bila teorija, nego životna praksa na kojoj je nastojao neumorno raditi. Stoga se prigovor Alberta Schweitzera da buddhisti imaju visoka načela, ali se ne osjećaju obavezanima ostvarivati ih u

praksi,[60] najdojmljivije može opovrgnuti primjerom vladara Ašoke koji je možda više nego ikoji indijski ili zapadni vladar u povijesti čovječanstva, zahvaljujući buddhističkim moralnim načelima, bitno izmijenio Indiju za svu budućnost, a uvelike neizravno blagotvorno utjecao i na velike dijelove sebi suvremenoga i potomnjega svijeta.

Pobjeda ratom ili pobjeda pravdom

Ašoka je bio svjestan da ne može postići sve što bi želio, ali se neumorno trudio za svoje duge vladavine da otplati dug vladara svim bićima koja su mu bila povjerena. Ašokini su natpisi neizmjerno dragocjena povijesna svjedočanstva o velikome povijesnome razdoblju, u vrijeme ranoga helenizma, kada je Indija bila politički veća nego ikada u prošlosti, a to je njen vladar Ašoka iskoristio da mu carstvo postane prvom velesilom mira i, koliko je bilo moguće, uzorom ćudoređa u svijetu.

* * *

Nakon propasti loze Maurya 185. na vlast je u dijelu njihova carstva došla brahmanistička loza Šuṅga (185.–73. pr. Khr.), a sjeverozapad su stali osvajati grčki vladari iz Baktrije, a zatim i neki iranski narodi, Parthi i Skythi, a kasnije i drugi osvajači. Šuṅge su vjerojatno zaslužni za neku vrst brahmanističkoga preporoda i vjerojatno je da je za njihova vladanja zaokružen narativni dio velikoga ratničkoga epa Mahābhārata.

Možda je u to vrijeme ispjevan i bitan dio upaniṣadskih slojeva misaonoga spjeva Bhagavadgītā u okviru toga epa, a možda i himan u *triṣṭubhima* kasnije uklopljen u ep redakcijom u duhu *bhakti*.[61] U njem se raspravlja koliko je rat grijeh, a u kojem je slučaju i za koga dužnost, a nije grijeh ratovati.

---

[60] Schweitzer (1935., ²1965.), str. 87 i d., 97 i d.

[61] Ježić (2009.).

Na početku toga misaonoga spjeva, koji predstavlja digresiju koja suspendira ratničku radnju epa na početku opisa velike bitke na bojnome polju Kurukṣetri, zatraži veliki ratnik Arjuna iz loze Pāṇḍava svojega vozara bojnih kola Kṛṣṇu da ga poveze nasred polja da razgleda protivničku vojsku Kaurava. Tada Arjuna zorno vidi kako na drugoj strani stoje njegovi rođaci, bratići, ujaci, djedovi i učitelji. Velikoga junaka hvata drhtavica od moralne dvojbe, suše mu se usne i kaže vozaru:

Klecaju moji udovi, a usne se osušiše,

tijelo mi drhtaj potresa, i sav se ježim od toga. (1.29)
(...)

Ne želim, Kṛṣṇo, pobjedu, užitke niti kraljevstvo!

Što će nam, Kṛṣṇo, kraljevstvo, što užitci i život sam (1.32)

ako nam oni, kojih rad užitke, sreću, kraljevstvo

želimo, stoje nasuprot – život i blago pustivši? (1.33)
(...)

Jao, sad se postrojismo veliki grijeh počiniti

krenuvši rod svoj pobiti rad blaga, sreće, kraljevstva! (1.45)

Ako me Dhṛtarāṣṭrini sinci u bitci ubiju

ne braneć s' od njih oružjem, to mi je mnogo milije! (1.46)

No Kṛṣṇa ga najprvo (gledajući po povijesnim slojevima

spjeva, ne po naknadnome redoslijedu stihova) podsjeća na ratnički zakon časti, vlastitu *dharmu* (ovdje: staleška dužnost) kṣatriya (ratnika), koja ratovanje iz dužnosti čini pravednim ratom (*dharmya yuddha*), a o tome, slijedi li svoju dužnost, ratniku ovisi hoće li ga pratiti slava ili sramota:

Pobjeda ratom ili pobjeda pravdom

Dužnost[62] *svoju promotri sad! Ne trebaš se kolebati.*

Od boja, rata pravedna,[63] *ratniku nema boljega!* (2.31)

Ako ga srećom zapadne, boj vrata neba otvara!

Sretni su, Pārtho, ratnici rat da pravedni dograbe! (2.32)

Ako ti ovu dužnost sad, ovu bitku ne prihvatiš,

svoju dužnost odbacuješ, i slavu – u grijeh zapadaš! (2.33) (...)

Ubit, nebo ćeš dosećі. Pobijediv, zemlju ćeš užiti!

Stoga se digni, Kuntiću, i spremi se za okršaj! (2.37)

To je starodrevna, možda još indoeuropska, naravno i općenitija, ratnička etika.

No potom ga Kṛṣṇa (opet gledajući po starosti slojeva teksta), kao da to nije bilo dostatno uvjerljivo, staje poučavati o bessmrtnosti duše i uvjerava ga u neznanje njegovo kada misli da ikoga može ubiti. Mogla je i to biti dijelom stara nauka za ratnike koji se suočavaju s ubijanjem i sa smrću. Slično su, prema Caesaru[64], i druidi poučavali

---

62 *svadharma*

63 *dharmya yuddha*

64 De bello Gallico 6, 13.

keltske vitezove. Ovdje u Bhagavadgīti ta se pouka nazvlje »znanjem« (jñāna) ili sāṃkhyom. Nikoga se zapravo ne može ubiti jer se ubija samo tijelo, ali nijednu dušu nitko ne može ubiti. Stoga ni Arjuna ne može ubiti svoje rođake i učitelje:

> *Žališ ih? Nije žalit ih! Riječi proznaje izlažeš?*
>
> *Znalci niti preminule ni nepreminule ne žale!* (2.11) (...)
>
> *Duša u tijelu djetinjstvo, mladost i starost prolazi,*
>
> *i drugo tijelo postiže – ne bludi tuj tko uviđa.* (2.13) (...)
>
> *Ova su tijela konačna, al duša j' u njih vječita,*
>
> *nepropadna, bezgranična. Stoga se bori, Bhārato!* (2.18) (...)
>
> *Duša se ne da posjeći, spaliti, smočit, sušiti.*
>
> *Ona je vječna, posvudna, stalna, netremna, vječita.* (2.24)

Kṛṣṇa time kori Arjunu da žali one koje ne treba žaliti, a da misli da govori riječi proznaje ili mudrosti! Izraz *prajñāvādāḥ* »riječi proznaje / mudrosti« otkriva, kako je dokazao Przemyslaw Szczurek,[65] da se tu radi o aluziji na buddhizam i izravnoj kritici buddhističkoga milosrđa i nenasilnosti, dakle o polemičkome tekstu.

No ni to vjerojatno slušateljima u vremenu nakon Aśoke više nije bilo dovoljno za ćudoredno opravdanje rata. Stoga

---

[65] V. Szczurek (2008.).

se spjev proširuje dubljim promišljanjem u kojem se vozar Kṛṣṇa prikazuje kao veliki učitelj. On staje Arjunu poučavati o pravome izvoru grijeha koji uzrokuje zlo i izaziva time zle posljedice i kaznu po moralnome zakonu *karmana*. Poučava ga da djelovanje treba proizlaziti jedino iz dužnosti (*dharma, adhikāra*), a nikada radi koristi (*phala*) jer tada nema grješnoga motiva. Ova se pouka u Bhagavadgīti nazivlje *yogom*. To je praktička pouka, ali sam naziv yoga vjerojatno opet upućuje na polemiku, ovaj put s nasljeđem *yoge* kao duhovne prakse koja je preporučivala povlačenje iz svijeta u sebe i odustajanje od djelatnosti u svijetu. Ovdje se, međutim, kaže da je yoga nešto upravo suprotno tomu, ona umjesto *yoge* nedjelovanja ili nečimbe, kontemplativnoga života, postaje *yoga* djelovanja, djelatnoga života, *karmayoga*:

Pobjeda ratom ili pobjeda pravdom

> *Iznijeh ti* sāṃkhye *pobudu, a sad čuj* yoga *što li je!*
>
> *Spregnuv se njenom budnošću, spone činā*[66] *razriješit ćeš.* (2.39) (...)
>
> *Djelovat ti je zadaća, marit za plode nikada!*
>
> *Plode činā ne uzrokuj, uz nečimbu ne prianjaj!* (2.47)
>
> *Stavši u spregu*[67] *djeluj sad, prionuće napustivši!*
>
> *Uspjeh, neuspjeh ravni su, sprega znači ravnodušnost!* (2.48) (*yoga*)

Tu se još dodaje pouka kako se osloboditi prianjanja jer prianjamo uza želje i uza svijet svojom strašću i osjetilno-

---

[66] *karman*

[67] Dvoznačno: 1. *u yogu*, 2. *u bojna kola.*

šću. Njih moramo pobijediti. Tu se poticanje na borbu na bojnome polju pretače metaforički u pouku o borbi protiv unutrašnjega protivnika:

Žudnja i srdžba jesu to što nam znanje zamagljuje.[68]

Velik su grijeh, sve proždiru. Zato znaj, to je protivnik! (3.37) (...)

Stoga ti prvo sjetila obuzdaj, hrabri Bhārato!

I potom ubij grijeh, taj što ništi znanje, razàznaju! (3.41)

Tijekom pouke, Kṛṣṇa daje Arjuni do znanja da je znanje vrjednije od djelovanja, a Arjuna ga stoga pita, ako je tako, zašto ga goni na strašan čin, na borbu i ubijanje. Kṛṣṇa mu na to daje pouku o vrijednosti djelovanja:

Čovjek se ne oslobađa činā čine ne začinjuć,

nit odricanjem od sveg se do savršenstva dospijeva. (3.4)

Ne stoji nitko niti tren nikakav čin ne čineći:

nevoljna nîti prirode[69] *svakog čine da djeluje!* (3.5)

---

[68] Stind. *rajoguṇa-samudbhava*: ono što postaje iz vlakna »zamagljenosti, uzvitlanosti« (*rajas*). U *sāṃkhyi* se kaže da nas priroda (prastvar, *prakṛti*) vezuje uzom ispletenom od triju niti: *sattva* »sućastvo«, *rajas* »zamagljenost, uzvitlanost« i *tamas* »tama«; prva nit pospješuje spoznaju jasnoćom (ali propušta djelovati), druga djelovanje strašću (ali zamagljuje spoznaju), a treća koči i spoznaju i djelovanje tromošću.

[69] Niti prirode (prastvari, *prakṛti*) jesu spomenuti *sattva, rajas* i *tamas*, unutrašnja stanja bistrine, uzvitlanosti (ili zamagljenosti) i tamne tromosti. Od njih je ispletena uza kojom smo vezani u svijetu. One svakoga, i nevoljna, i kada neće, sile na ovu ili onu vrst djelovanja.

Moći uspregav djelatne,[70] *tko sjedi duhom motreći*

zbunjen predmete sjetila,[71] *zalud se, vele, pretvara.* (3.6)

Moći upregav pameću, tko moćimi tad djelatnim

činā spregu[72] *sveđ začinje, neprionuv, taj likuje.* (3.7)

Ti spregnut čine začinji! Bolji je čin od nečimbe.

Ne djelujuć, ni tijelo se neće moći održati. (3.8)

Pobjeda ratom ili pobjeda pravdom

Treba, dakle, a i mora se djelovati. Tu je polemika s tradicionalnom *yogom* najizrazitija. No onaj koji je u sebi smiren i zadovoljan ne žudi za plodovima radi kojih bi djelovao. Stoga i može ne prianjati za korist i biti ravnodušan i smiren u duhu. Tradicionalni se stavovi *yoge* o nedjelovanju također preuzimaju, ali će se potom pretočiti u pouku o yogi djelovanja, *karmayogi*:

Tko je u sebi radostan, čovjek u duhu spokojan,

zadovoljan u sopstvu svom, tom djelo nije potrebno. (3.17) (...)

Stog ne prionuv uvijek ti čini ono što činit je,

čin ne prionuv čineći najbolje čovjek postiže. (3.19)

---

[70] Djelatnih moći ima pet: moć rađenja u rukama, moć kretanja u nogama, moć govorenja u jeziku, moć porađanja (i uživanja) u spolovilu, moć probavljanja u crijevima i čmaru.

[71] Sjetila su pet spoznajnih moći: vid, sluh, njuh, okus i opip. Pamet / razum / duh (*manas*) pritom je i duševna moć koja koordinira osjetilne podatke spoznajnih moći i moć koja potiče na djelovanje djelatne moći.

[72] Stind. *karmayoga*

Savršenstvu su činima stigli ljudi ko Janaka.

Održanju se svijeta stog posvećen, daj na posao! (3.20)

Što god najplemenitiji čini, drugi će slijediti.

Što on mjerilom učini, ostali svijet to prihvati. (3.21)

(...)

Kako neznalci, Bhārato, čine prionuli uz čin,

ne prionuv sve činio znalac održat želeć svijet! (3.25)

Patnja je neizbježna, no grijeh je nanositi ju radi vlastite koristi kada to nije dužnost. Ali ako to zahtijeva dužnost kṣatriye koji se mora boriti s protivnicima, ona ne sputava grijehom. Grijehom sputavaju žudnja i srdžba, a ne djelovanje ili čin sam po sebi.

To ispunjavanje dužnosti, kaže se, ćudoredno je čisto, no pod uvjetom da je posve lišeno želje za plodom ili korišću (*phala*). To se postiže kada čovjek svlada svoju osjetilnost, želje i strasti. Tada, mogli bismo tumačiti, volja koja pokreće čin nije uvjetovana heteronomno, nego autonomno. Tu pouka Kṛṣṇina o bezinteresnome djelovanju iz dužnosti dotiče formulaciju kategoričkoga imperativa, kakvu je dvije tisuće godina kasnije na Zapadu izrazio Immanuel Kant. Ktomu svrha obavljanja dužnosti mora biti, kao i kod kategoričkoga imperativa, univerzalna, u skladu s općim zakonom, mora služiti »održanju svijeta« (*lokasaṃgraha*).

Tu je vrhunac etičke pouke u Bhagavadgīti.[73]

---

[73] Nakon ontološke ili psihološke pouke o bessmrtnosti duše (prvi poučni sloj ugrađen u epsku epizodu: prvi sloj *sāṃkhye*) i etičke pouke o bezinteresnome djelovanju radi održanja svijeta (idući sloj: prvi sloj *yoge*

Iz pouke o *karmayogi* u Bhagavadgīti mogu se izvući etička načela:

Pobjeda ratom ili pobjeda pravdom

— načelo poštovanja brahmanističkoga pojma *dharme*. U užem smislu u brahmanističkoj tradiciji *dharma* određuje ustroj društva. U najširem smislu ona može značiti skup načela kojima se održava svijet. Ako se krši *dharma*, počinja se grijeh. Ako se poštuje *dharma*, ne počinja se grijeh (ni ako se ne poštuje *a(vi)hiṃsā*, kao kad ratnik ubija protivnike u bitci – to je očito i polemika s buddhizmom).

— načela ćudorednih odnosa u društvu određena su u brahmanizmu staleškim dužnostima svakoga od četiriju staleža, pa tako i kṣatriya, ratnika i vladara. Društvo je hijerarhizirano na staleže *brahmana* – svećenika, *kṣatriya* – ratnika, *vaiśya* – proizvodni stalež, i *śūdra* – stalež određen za uslužne djelatnosti za druge. Pojedini rodovi (*jāti*) i porodice (*kula*) ljudi pripadaju nekomu od tih staleža. U Gīti nisu razrađeni svi njihovi međusobni odnosi, nego se ona usredotočuje na dužno-

– *karmayoga*; do kraja 4. pjevanja), slijedi u Bhagavadgīti niz pouka u stilu upaniṣadi u stihovima (u pjevanjima 5–18), među kojima se izdvaja i najviše razrađuje teološka pouka o sudioništvu u bogu (*bhakti*) i djelovanju kao žrtvi (yajña) bogu (osobito u pjevanjima 7-12, 15 i na kraju 18. pjevanja; to je sloj *bhakti*), ali ona pripada prvjenstveno himnu u jedanaestercu kasnije uklopljenu u spjev u mlađim osmeračkim slojevima Bhagavadgīte. No i na vrhuncu teološke pouke u zaključku spjeva (u 18. pjevanju) nastavlja se polemika s buddhizmom. Kṛṣṇa poučava Arjunu da se bogu, ovdje čak utjelovljenomu bogu, utekne kao jedinomu utočištu (*śaraṇa*). Očito je to aluzija na tri utočišta (*saraṇa*) kojima se utječe buddhistički novak kada ulazi u redovničku zajednicu. Ali pouka je suprotna: bog će te tada (a ne Buddhina nauka) osloboditi svih grijeha! V. npr. Ježić (1986., 2009.).

sti kṣatriya jer su uglavnom oni junaci epa. Njihova je *dharma* zapravo nespojiva s *ahiṃsom* »nenasilnošću« (što ne bi nužno morao biti slučaj za brahmane). Tu je najveća oprjeka prema buddhističkoj nauci o ćudoređu kakvu zastupa Aśoka.

— nasuprot *dhammavijayi* »pobjedi pravednošću (u skladu s buddhističkim ćudoređem)«, koja se ne postiže ratom, u Gīti se javlja pojam *dharmya yuddha* »pravedni rat ili borba«. On je u labavu odnosu s pretpostavkom da bi takvu ratu razlog morao biti pravedan (u kontekstu Mahābhārate: odana borba za pobjedu zakonitoga vladara, *dharmarāje* od kojega se onda očekuje da i vlada po *dharmi*), a izrijekom se vezuje u spjevu uz borbu kṣatriye iz dužnosti u skladu s njegovom staleškom *dharmom* (ne gledajući na vlastitu korist, plod ili probitak).

— Odnos prema svima ljudima ili prema drugim bićima u ovome razmjerno starome dijelu Bhagavadgīte nije razrađen iako će u kasnijim upaniṣadskim dijelovima spjeva biti nešto o tome rečeno, a u pjevanju 5 (možda 3. upaniṣadski sloj s vedāntinskim crtama), u kitici 25, javlja se formula koja spregnute (*yogin*) i mudre (*ṛṣi*) ljude ocrtava kao *sarvabhūtahite ratāḥ,* »one koji se raduju dobru svakoga bića (ili svih bića)«. Izraz se javlja u kontekstu postizanja oslobođenja koje se tu zove *brahmanirvāṇom*. To pokazuje istovremeno i utjecaj buddhizma u pojmu *nirvāṇa* i polemičko brahmaniziranje toga pojma; stoga će i dobrohotnost prema svima bićima, kao razmjerno nova zamisao u brahmanizmu, biti barem dijelom ishod buddhističkoga utjecaja. I u Gīti

se i u cijeloj Mahābhārati, kao i u mnogim drugim svjedočanstivma indijske kulture i povijesti, svako malo vidi koliko su buddhizam i Aśoka promijenili Indiju i svijet.

Pobjeda ratom ili pobjeda pravdom

— Najvrjedniji prinos Bhagavadgīte etici jest formulacija načela da je jedino djelovanje iz dužnosti (*dharma*), i nikada (*mā kadācana*) vezano s koristoljubljem, željom za plodovima (*phala*), probitkom ili užitkom, naša moralna zadaća (*adhikāra*)! To je temeljno načelo *karmayoge*, i po tome *karmayogu* možemo smatrati najizrazitijim brahmanističkim sustavom etike. On se od buddhizma razlikuje po tome što se ne temelji na nenasilnosti (*avihiṃsā*), a od yoge što nalaže djelovanje (*karman*) i smatra ga boljim od nedjelovanja (BhG 3.1–9).

— Drugo najvrjednije načelo *karmayoge* jest načelo da sve naše djelovanje treba imati za svrhu održanje svijeta (*lokasaṃgraha*). U tome se krajnja svrha u etici Bhagavadgīte, a s obzirom na njen silan ugled u brahmanizmu, odnosno hinduizmu, i u etici hinduizma »u beskraju« približava i idelano podudara s krajnjom svrhom u etici buddhizma i Aśoke, a to je dobro svega svijeta (*sarvalokahita*). U tim načelima prvo buddhizam u Aśoke, a potom i brahmanizam u Bhagavadgīti prethode Kantovu temeljnomu zakonu čistoga praktičkoga uma oko dva tisućljeća: »Djeluj tako da maksima tvoje volje svaki put ujedno može vrijediti kao načelo općenita zakonodavstva!« (*Kritik der praktischen Vernunft*, § 7)[74]

---

[74] Izvornik: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.« Hans Jonas je u svojoj etici odgovornosti (što bi moglo odgovarati Aśokinu budd-

Pri usporedbi buddhističke etike i brahmanističke *karmayoge* s Kantom, treba biti svjestan razlika, ali i sličnosti.

Pri tome Bhagavadgītā u sloju teksta posvećenu *karmayogi* naglašuje, slično Kantu, da djelovati treba iz dužnosti (*dharma, adhikāra, karman*), a nikada radi plodova (phala; radi koristi, tj. iz heteronomna razloga). Dužnost se tu (2.20 i 25) podređuje održanju svijeta (*lokasaṃgraha*). Iako raniji junački sloj i kasnije interpolacije *dharmu* interpretiraju kao stalešku dužnost kakvu opisuju brahmanistički zakonici, sam sloj *karmayoge* govori samo o tome da treba djelovati kao znalac na održanju (cijeloga) svijeta, što implicira da iz svrhe održanja svijeta (a ne iz brahmanističkih zakonika) proizlazi što su dužnosti u pojedinim slučajevima. U buddhizmu i u Aśoke to je usklađenost djelovanja s dobrom cijeloga svijeta (*sarvalokahita*). Slično Kant po usklađenosti s (mogućim) općim zakonodavstvom prosuđuje moralnost maksime po kojoj djelujemo. No kada daje pojednostavljene primjere, poput istinita svjedočenja

---

ističkomu pojmu »duga«, ali je čak manje djelatno obvezujuće) formulirao moguću novu maksimu ovako: »Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.« (Jonas 1979., 2003., str. 36, s nekoliko varijanata). Zapadne formulacije o općem zakonodavstvu (ili održanju nepatvorenoga ljudskoga života) u biti su podudarne sa staroindijskim formulacijama *sarvalokahita* i *lokasaṃgraha*, ali su staroindijske obuhvatnije (nisu samo antropocentrične ili specieističke da bi moralni obzir ograničile samo na ljudsku vrstu) od navedenih novijih europskih formulacija. Uz to *ahiṃsā* u buddhističkoj formulaciji strože određuje dopustiva sredstva za postizanje spomenuoga cilja, nego brahmanistička (hinduistička) *dharma* ili u pogledu sredstava razmjerno neodređene zapadne formulacije. Može se vjerojatno reći i to da se indijske etičke formulacije svjetskipovijesno (od Aśoke do Gāndhīa te u zapadnih nasljedovatelja) nisu pokazale nemoćnijima od zapadnih filozofskih formulacija, nego su ostavile bitan i pozitivan učinak u povijesti.

na sudu ili neuzimanja tuđega vlasništva, čini se da ga na njih navodi prisnost sa zapovijedima iz Dekaloga, a ne umsko izvođenje. Ipak, umska forma njegova temeljnoga zakona praktičkoga uma nije upitna.

Pobjeda ratom ili pobjeda pravdom

No u sve tri tradicije osjeća se potreba da se postulira pravedni poredak svijeta da bi moralno djelovanje u njem moglo imati smisla. Pri tome Kant naglašuje da predodžba o takvu poretku (i onome što on donosi) može biti posljedica moralnoga djelovanja, ali ne smije biti razlog za nj ako djelovanje s obzirom na pobudu ima biti čisto moralno. Taj postulat pravednoga poretka zahtijeva za Kanta da postoji neko moralno svemoguće biće, naime Bog, u čijoj je moći i volji ona krajnja svrha (stvaranja svijeta) koja treba biti i krajnja svrha čovjekova. Drugi je dio postulata potreba da se i ljudska duša shvati kao bessmrtna jer se u granicama ovoga života ni nagrada (blaženstvo) ni kazna za djelovanje (očito) ne ostvaruje u potpunosti pravedno,[75] odnosno jer umsko biće u ovome osjetilnome svijetu ne dostiže ideal svete volje koja se kao potpuna primjerenost moralnomu zakonu praktički zahtijeva beskrajnim napredovanjem besmrtne osobnosti.[76] I u buddhizmu se je, da bi se zajamčio smisao djelovanja poradi općega dobra cijeloga svijeta, morao postulirati (nevidljivi) pravedni poredak svijeta koji transcendira ovaj život, no zbog drugačije kulturne tradicije, on se formulirao drugačije: da bi naše ćudoredno (etično, moralno) djelovanje moglo imati smisla, zahtijeva se pretpostaviti da nagrade i kazne za svoja djela iskušava-

---

[75] V. »Kanon čistoga uma« u *Kritici čistoga uma* (odjeljak 2 »O idealu najvišega dobra kao odredbenome razlogu krajnje svrhe čistoga uma«, poseb. A 810 / B 838 i d.).

[76] V. »Bessmrtnost duše kao postulat čistoga praktičkoga uma« u *Kritici praktičkoga uma*.

mo po pravednome zakonu djelovanja (*karman*) u ovome i budućim životima kroz koje ćemo prolaziti (*saṃsāra*) sve dok se ne oslobodimo. Drugim riječima, ne postulira se zakonodavac i sudac koji primjenjuje zakon, nego se postulira samo zakon koji se, kao naši prirodni zakoni, sam ozbiljuje time što određuje uvjete opstanka (tijekom svih života). U brahmanizmu se dogodilo nešto još usporedivije s kršćanskom tradicijom i s Kantom: u mlađem sloju *bhakti* u Bhagavadgīti stavlja se *karmayoga* u kontekst objave (koja tu zamjenjuje postulat) opstojnosti Boga koji je svemoguć i bez čijega bi neumorna djelovanja svijet odmah propao (interpolacija 3.22–24),[77] pa se čovjekovo pravedno djelovanje interpretira kao sudjelovanje (*bhakti*) u Božjem djelovanju na održanju svijeta (koje na kraju, i poslije ovoga života, čovjeka dovodi do Boga; v. npr. 8.5-10). Slično kao u Kanta kada govori o krajnoj svrsi Božjega stvaranja koja treba biti i krajnja svrha čovjeku.[78]

---

[77] V. Ježić (1979., 1986.); Szczurek (2005.).

[78] Usp. Kant (1793., 2003.), str. 4: »Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müsste, so kann es doch wohl sein, daß sie auf einen solchen Zweck eine notwendige Beziehung habe, nämlich nicht als auf den Grund, sondern als auf die notwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäß genommen werden. – Denn ohne alle Zweckbestimmung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen statt finden (...).« Prijevod Miladinov, Kant (2012.), str. 8: »No iako moralu radi njega samoga nije potrebna nikakva predodžba svrhe koja bi morala prethoditi određenju volje, ipak bi zacijelo moglo biti da se on nalazi u nekom nužnom odnosu s takvom svrhom, naime ne kao s razlogom nego kao s nužnim posljedicama maksimā koje se u skladu s njima prihvaćaju. – Jer bez ikakva svršnog odnosa u čovjeku ne može doći ni do kakvog određivanja volje (...).« I dalje Kant (1793., 2003.), str. 5, kaže da mi imamo: »(...) die Idee eines höchsten Guts in der Welt, zu dessen Möglichkeit wir ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen müssen (...)«. Prijevod Miladinov,

* * *

Kada usporedimo ovu pobjedu dužnosti (*dharma*) u Bhagavadgīti, koja se ne razlikuje od pobjede ratom u slučaju kṣatriye, s pobjedom pravdom ili Buddhinom poukom (*dhamma*) u Aśoke, kada usporedimo brahmanističko »znanje« o bessmrtnosti duše, a zatim i o bogu, s buddhističkom »mudrošću, proznajom« o bessopstvenosti svakoga bića u svijetu, ali i o mogućnosti da se oslobodi vezanosti uza sebe a time i uza svijet, te brahmanističku etiku dužnosti s buddhističkom etikom milosrđa i nenasilnosti, otvaraju se pred nama obrisi nazora na ljudsko djelovanje i život uopće, koji mogu i nas danas i ovdje jednako zaokupljati kao Indijce prije dvije tisuće godina kao temeljna, za svaku pojedinu osobu otvorena pitanja, i jednako nas mogu poticati na razmišljanje i na zauzimanje stava prema životu, prema drugim ljudima i prema živim bićima.

Pobjeda ratom ili pobjeda pravdom

Kada je u 20. stoljeću Mahātmā Gāndhī stajao na čelu indijskoga pokreta za neovisnost, nadahnjavao se *karmayogom* iz Bhagavadgīte, ali je svesrdno zastupao u načinu borbe *ahiṃsu*, kakvu je Indija naslijedila od buddhizma (naravno i od jinizma, o kojem ovdje nije bilo prilike govoriti), a sveindijskim ju je dobrom bio učinio Aśoka. Gāndhīev primjer dokazuje živost obaju različitih, a opet

---

Kant (2012.), str. 9: »(...) ideju nekog najvišeg dobra u svijetu radi čije mogućnosti moramo pretpostaviti neko više, moralno, najsvetije i svemoguće biće (...).« Kant (1793., 2003.), str. 7: »Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch die sich zur Idee eines moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll.« Prijevod Miladinov, Kant (2012.), str. 9: »Moral, dakle, neizbježno vodi k religiji, čime se proširuje u ideju moralnog zakonodavca izvan čovjeka koji ima moć i u čijoj volji jest ona krajnja svrha (stvaranja svijeta) koja ujedno može i treba biti čovjekova krajnja svrha.«

bliskih, etičkih nazora koji su duboko obilježili indijsku kulturu, a u 20. stoljeću (kao i u 3. st. pr. Khr.) i daleko zračili svojim vrjednotama i utjecali na mirovne pokrete u svijetu, poput Radićeva seljačkoga pokreta u Hrvatskoj, ili borbe za građanska prava crnaca Martina Luthera Kinga u Sjedinjenim Američkim Državama. Prvi je u nenasilnoj borbi za socijalnu i nacionalnu slobodu poginuo Stjepan Radić 1928., drugi Mahātmā Gāndhī 1948., a treći Martin Luther King 1968. godine. Kategorički imperativ u raznim svojim varijantama ne dopušta onima koji ga slijede da se štede, ali, za razliku od nasilne uporabe nemoralnih sredstava za svrhe koje bi trebale biti dobre, ne stvara totalitarizme, nego otvara prostore slobode u svijetu.

A u 20. stoljeću postupno jača i svijest o našim moralnim obvezama i prema drugim živim bićima u svijetu iako se još uvijek slabo osjeća prema razmjerima zastrašujuće bezdušnoga odnosa najmoćnijih društvenih, gospodarskih i pravnih sustava prema njima. Ta svijest nije posve neprisutna ni na Zapadu i u drugim dijelovima svijeta, a o njenoj prisutnosti osobito svjedoči primjer Franje Assiškoga u kršćanskoj tradiciji, kao i najnovija enciklika pape Franje, nadahnuta svetčevim primjerom, *Laudato si'*, gdje se o sveopćem zajedništvu kaže ovo: »S druge strane, kada je ljudsko srce doista otvoreno sveopćoj zajednici, iz toga bratstva ništa i nitko nisu isključeni. Zbog toga ravnodušnost ili okrutnost prema drugim stvorenjima ovoga svijeta prije ili kasnije utječe na način kako postupamo s ljudskim bićima. Srce je samo jedno i ista ona bijeda koja nas dovodi do toga da zlostavljamo životinje prije ili kasnije očitovat će se u odnosu prema drugim ljudima.«[79] To

[79] Papa Franjo (2015.) (KS), V 92, str. 73; Papa Francesco (2015.) (LEV),

nije formulirano teoretički (formulirano je čak i s mnogo obzira prema antropocentrizmu onih kojima je upućeno), ali se iz te jednostavne formulacije, u kojoj riječ »srce« odgovara buddhističkomu (i kršćanskomu) pojmu »milosrđa« ili »sućuti« (*karuṇā*), dade izgraditi etički sustav koji počiva na općem dobru i kategoričkome imperativu, kao i iz riječi Aśokinih. Kada bi se on ne samo izgradio, nego i ozbiljivao, pa i preko onih sustava koji ga sada gaze, bila bi to – umjesto pobjede ratom protiv ljudi, drugih bića i prirode – prava pobjeda pravdom u svijetu.

Pobjeda ratom ili pobjeda pravdom

V 92, str. 28: »D'altra parte, quando il cuore è veramente aperto a una comunione universale, niente e nessuno è escluso da tale fraternità. Di conseguenza, è vero anche che l'indifferenza o la crudeltà verso le altre creature di questo mondo finiscono sempre per trasferirsi in qualche modo al trattamento che riserviamo agli altri esseri umani. Il cuore è uno solo e la stessa miseria che porta a maltrattare un animale non tarda a manifestarsi nella relazione con le altre persone.«

CHARPENTIER, Jarl (1930.), »Some Remarks on the Bhagavadgītā«, *Indian Antiquary* 59, str. 46–50, 77–80, 101–105, 121–126.

FALK, Harry (2006.), *Aśokan Sites and Artefacts*, Mainz: Ph. von Zabern.

FRANCESCO, papa (2015.), *Lettera enciclica Laudato si' del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune.* Vatikan: Libreria editrice Vaticana.

FRANJO, papa (2015.), *Laudato si' Enciklika o brizi za zajednički dom*. Prijevod Slavko Antunović. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

HULTZSCH, Eugen Julius Theodor (1925., ²1969.), *Inscriptions of Aśoka*, Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. I, Oxford; 2. izd. Delhi-Varanasi: Indological Book House.

JEŽIĆ, Mislav (1979.), »The First Yoga Layer in the Bhagavadgītā«, u: *Ludwik Sternbach Felicitation Volume,* Pt. 1, Lucknow: Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad, str. 545–557.

—— (1986.), »Textual Layers of the Bhagavadgītā as Traces of Indian Cultural History«, u: *Sanskrit and World Culture: Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference,* Berlin: Akademie Verlag, str. 628–638.

—— (2008.), »The Relationship between the Bhagavadgītā and the Vedic Upaniṣads: Parallels and relative chronology«, u: *Papers f the 12th World Sanskrit Conference held in Helsinki, Finland, 13-18 July, 2003,* vol. 2: *Epic Undertakings*, izd. Robert P. Goldman & Muneo Tokunaga. Delhi: Motilal Banarsidass, str. 215–282.

JEŽIĆ, Mislav (2009.), »The Triṣṭubh Hymn in the Bhagavadgītā«, u: *Parallels and Comparisons. Proceedings of the Fourth Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purānas*, ur. Koskikallio, Petteri, Zagreb: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, str. 31–66.

——— (2012.), »Aśokini natpisi na stijeni: 14 proglasa (Shāhbāzgarhī, Mānsehrā, Kālsī, Girnār, Sopārā, Dhaulī, Jaugaḍa, Eṛṛaguḍi, Sannati). Povijesni uvod, prijevod i tumačenja«, *Književna smotra*, god. XLIV / 2012, broj 166 (4), str. 165–182.

JONAS, Hans (1979.; 2003.), *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main: Insel Verlag; Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

KANT, Immanuel (1781.), *Critik der reinen Vernunft / Kritik der reinen Vernunft*, Erste Ausgabe: Riga: J. F. Hartknoch; Zweite Ausgabe (1787.): Riga: J. F. Hartknoch; Akademie Ausgabe (AA) I–XXIII, (1902. i d.), *Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. III i IV, Berlin: Georg Reimer i nastavljači.

——— (1788.), *Critik der practischen Vernunft / Kritik der praktischen Vernunft*, Erste Ausgabe: Riga: J. F. Hartknoch; Zweite Ausgabe (1792.): Riga: J. F. Hartknoch; Akademie Ausgabe (AA) I–XXIII, (1902. i d.), *Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. V, Berlin: Georg Reimer i nastavljači.

KANT, Immanuel (1793.), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg: Friedrich Nicolaus.

—— (2012.), Miladinov, Kiril, prijev. *Religija unutar granica pukoga uma*, Zagreb: Breza.

KHAIR, Gajanan Shripat (1969.), *Quest for the Original Gītā*, Bombay: Somaiya Publications.

MALINAR, Angelika (1996.), *Rājavidyā: das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgītā*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

SCHWEITZER, Albert (1935., ^{2}1965.), *Die Weltanschauung der indischen Denker*, 2. izd. München: C. H. Beck.

SIMSON, Georg von (1969.), »Die Einschaltung der Bhagavadgītā im Bhīṣmaparvan des Mahābhārata«, *Indo-Iranian Journal* Vol. XI, No 3, str. 159–174.

SMITH, Vincent A. (1924., ^{4}1967.), *The Early History of India from 600 B.C. to the Muhammadan Conquest*, Oxford: OUP.

—— (^{4}1967.), 3. izd. P. Spear, *The Oxford History of India*, Oxford: OUP.

SZCZUREK, Przemyslaw (2002.), »Some remarks on the so-called Epic Layer of the Bhagavadgītā«, u: *Stages and Transitions: temporal and historical frameworks in epic and purāṇic literature. Proceedings of the Second DICSEP, August 1999*, izd. Mary Brockington, Zagreb: Croatian Academy of Sciences and Arts, str. 55–72.

SZCZUREK, Przemyslaw (2005.), »Bhakti Interpolations and Additions in the Bhagavadgītā«, u: *Epics, Khilas and Purāṇas: Continuities and Ruptures. Proceedings of the Third DICSEP, September 2002,* izd. Petteri Koskikallio, Zagreb: Croatian Academy of Sciences and Arts, str. 183–220.

—— (2008.), »Prajñāvādāṃś ca bhāṣase: Polemics with Buddhism in the Early Parts of the Bhagavadgītā«, u: *Buddhist Studies. Papers of the 12th World Sanskrit Conference,* izd. Richard Gombrich – Cristina Scherer-Schaub, Delhi: Motilal Banarsidass, str. 175–231.

THAPAR, Romila (1963., [8]1988.), *Aśoka and the Decline of the Mauryas,* 2. izd., Delhi: Oxford University Press.

—— (1966., [7]1977.), *A History of India 1,* Harmondsworth-New York-Ringwood-Markham-Auckland: Penguin Books.

WITZEL, Michael (2003.), *Das alte Indien,* München: Velag C. H. Beck.

VI

Pavao Vuk-Pavlović kao učitelj Čedomila Veljačića

Pavao Vuk-Pavlović (1894.–1976.) predavao je kao docent filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu od 1928. do 1941. te od 1945. do 1948. Svoju nastavničku putanju, dva puta od dvaju totalitarnih režima nasilno prekinutu, nastavio je kao izvanredni pa redoviti profesor od 1958. do 1972. u Skopju.

Jedan od najpoznatijih učenika Pavla Vuk-Pavlovića i jedna od najposebnijih ličnosti među njima bio je Čedomil Veljačić, koji ga je slušao od 1935. do 1939. na Filozofskome fakultetu u Zagrebu.

Veljačić 43 godine poslije posvećuje djelo *Ethos spoznaje*

u evropskoj i u indijskoj filosofiji »uspomeni moga učitelja Pavla Vuk-Pavlovića«[1]. Na početku se djela (str. 14) i pozivlje na njega: »S druge strane, duhu indijske filozofije u srži odgovara shema fenomenološkoga raslojavanja, koju je također i pozivom na azijske filosofije razradio moj učitelj Pavao Vuk-Pavlović na početku *Spoznaje i spoznajne teorije,* gdje se dijalektički rascjep javlja tek u sloju međustava znanja, a ne u prastavnom uvidu.«[2] Doista je većemu broju indijskih filozofskih sustava svojstven fenomenološki pristup *zazbiljnosti,* kako bi rekao Vuk-Pavlović, jer razrađuju korelaciju između svjesnosti i predmetnosti.

Možda Veljačić rabi i naziv *filosofija* po uzoru na svojega učitelja, a svakako udara u oči da je spomenuto djelo nazvao *Ethos spoznaje* s obzirom na uporabu nazivka *etos* u Vuk-Pavlovića koji ga shvaća ovako: »Etos je skup principa (normi) prema kojima valja živjeti, da bi se mogla izživjeti punoća specifičnoga ljudskog bića«.[3] Taj se singularni »etos« onda razlikuje od »morala« koji je usmjeren prema univerzalnoj »bistvenosti čovještva«. U *Mislima i bilješkama* Vuk-Pavlovića, koje je objavila Marija Brida 1983., tumači se pojam *etosa* u bilješci 28[4] pod naslovom *K etici poziva:* »Etos lica (Person) je ispunjenje njegova 'poziva', a) Upoznaj svoje sposobnosti (Upoznaj samoga sebe!), b) Razvij svoje sposobnosti!, c) Razvij svoju savjest prema vrijednostima koje možeš svojim sposobnostima puno

---

[1] Č. Veljačić (1982.), str. 5.

[2] Isto tako u djelu *Razmeđa azijskih filozofija* (1978.), str. 40, bilj. 56, kaže: »Usp. Vuk-Pavlovićevo razjašnjenje pojma prastava neposrednim pozivom na indijsku i kinesku filozofiju u djelu *Spoznaja i spoznajna teorija,* Zagreb, 1926.«

[3] Usp. M. Brida (1989.), str. 333.

[4] P. Vuk-Pavlović (1983.), str. 186.

ostvariti, d) Jačaj svoju volju u službi svog poziva, e) Čisti svoje namjerenje...« itd.

Vuk-Pavlović i Veljačić

A u *Ethosu spoznaje* Veljačićeva prva i temeljna teza glasi: »Postoji filosofija koja se ne da ni misliti ako se sa njom u skladu ne živi.«[5]

Zanimljivo je pomisliti na to kamo je život u skladu s filozofijom odveo Vuk-Pavlovića, a kamo Veljačića. Vuk-Pavlović je rođen u židovskoj vjeri, a kao dijete od 6 godina kršten je i postao rimokatolikom[6], te je sav život ostao vjeran kršćanskomu nazoru na svijet u skladu sa svojim osobnim doživljajem kršćanstva, istrpjevši nevolje i u vremena pogubna za židovstvo i u vremena nesklona kršćanskoj vjeri. Veljačić je rođen u rimokatoličkoj obitelji, studirao je filozofiju, zainteresirao se za azijske filozofije, otišao u Indiju i na Śrī Laṅku, i 1966. ušao u buddhistički red, a 1968. postao buddhističkim redovnikom, bhikšuom.[7] Ni za jednoga od njih životni izbor nije bio lak ni jednostavan, ali su obojica slijedila svoj etos u smislu *poziva* o kojem govori Vuk-Pavlović, i to očito govori o ozbiljnosti njihovih uvjerenja.

* * *

Pritom je Vuk-Pavlović doista životom i naukom mogao biti uzor Veljačiću. Vrijedi navesti neke njegove misli iz rada *Filosofija i vlast.*[8] Tu raspravljajući o filozofijama koje hoće ili morajü biti »ancilla rerum politicarum«, kaže: »Kako međutim različnost filosofema, koliko su druževotvorni te u tome pravcu mogu biti utjecajni, vodi svakako

---

5 Č. Veljačić (1982.), str. 13: 1, A: Teze sa stanovišta evropske filosofije, 1.

6 M. Polić (2001.), str. 28 i d.

7 S. Đokić (1997.), str. VII–X.

8 P. Vuk-Pavlović (1953./1969.), str. 39–47.

i do različitih mogućnosti oblikovanja zajednice, što bi pri usporednoj primjeni moglo izazvati upravo međusobno suprotne učinke, to ne će moći da bude ni učvršćene vlasti, koja bi sve onakve nejednake filosofije jednako ili i samo nekako ujednačeno mogla podnositi. Pri takvu je pak stanju neizbježno da se vlast, kako se ne može drugo ni očekivati, prema različitim filosofičkim strujama veoma različito i odnosi: od kočenja ili opet podupiranja ide mogućnost do zabrane ili tome nasuprot do propisa i nalaganja, pri čemu će pogledom na to stajati stajalište prema određenoj filosofiji od toga, koliko joj naučanje može služiti i koliko se neka vlast može osloniti na podložno joj društvo. Što je nestalniji takav oslonac, to će biti uže i idejno područje koje se podnosi i dopušta kao javno filosofičko uvjerenje.«[9]

Ovdje se može napomenuti kako Marija Brida kratko karakterizira skupine filozofa u bivšoj Jugoslaviji, i to u Hrvatskoj, u vrijeme kada je pisala zaslužnu monografiju *Pavao Vuk-Pavlović, čovjek i djelo*[10]: »Prvoj skupini pripadaju osobito pravci koji polaze od Marxovih koncepcija, a drugoj fenomenološki i egzistencijalno usmjerena filosofija.« Pavao Vuk-Pavlović i Čedomil Veljačić pripadaju, naravno, drugoj skupini.

Vuk-Pavlović spomenuti rad završava mislima vrijednima da se ovdje navedu:[11] »Tako je, gdje filozofija ima da opstoji, filosof primoran da se stalno bori za tu slobodu. Jer ništa prema iznesenim okolnostima ne može zamutiti uvid, da filosofija i vlast bistveno stoje u odnosu antagonizma. Sveđ nanovo upoznaje to filosof koji razumije i svrhu

---

[9] P. Vuk-Pavlović (1953/1969), str. 43.

[10] M. Brida (1974.), str. 19.

[11] P. Vuk-Pavlović (1953./1969.), str. 45.

filosofiranja i poziv filosofije uopće i svoju rođenu filosofiju napose te je u tome svjestan, da mu mislilaštvo ima da bude u skladu s njegovim čovještvom, pa da se prema tome mora u najvišoj odgovornosti založiti za svoje filosofičko uvjerenje čitavom svojom ličnošću. Jer otrov, vatra i bodež, tamnica i progonstvo, i, gdje su događanja blaža, zabrana govora, sprečavanje javna ispovijedanja i slobodna priopćavanja, diskriminacija i poniženja ne rijetko su, kako je općenito poznato, njegova sudbina. Ne će li da slična sudbina ili možda i najteža vječite smrti u duhu zadesi i njegovu filosofiju, morat će je slijediti i priznavati, pa i sve do slučaja krvna svjedočanstva, gdje bi to bilo neizbježno. Jer na posljetku ne čini sama sposobnost mišljenja pa možda i izuzetna, filosofa. Da se zadovolje zahtjevi filosofičkoga poziva treba stoga zacijelo i smjernosti i ponosa; no ispred svega ćudoredne hrabrosti.«

Vuk-Pavlović i Veljačić

* * *

Pri svojem shvaćanju sadašnjosti i aktualnosti sveukupne filozofije, svih »raznovrsnih likova tvorevina filozofskoga mišljenja« (prema riječima Jaspersa), služio se Veljačić opet rado pojmovljem svojega učitelja Pavla Vuk-Pavlovića koji je već u svojem djelu *Spoznaja i spoznajna teorija* (Zagreb, 1926.) formulirao shvaćanje o mnoštvu svjetova koji čovjekovim doživljavanjem niču u krilu jedne jedinstvene zazbiljnosti: »[...] ali je i jedna zazbiljnost [...] dosta obuhvatna, da, slikovito govoreći, krije u svome krilu nebrojene zazbiljne svjetove.« Kasnije je to shvaćanje obuhvatnije razvio u djelu *Filosofije i svjetovi*.[12]

U tome bi se djelu osnovna misao, vrlo bitna za Vuk-

[12] P. Vuk-Pavlović (1962./1969.) s dodanim poglavljima 1 i 7).

Pavlovića, možda mogla sažeti ovako. Postoji mnogo filozofija, a sve kao da teže univerzalnomu valjanju. Kada bi se sve odnosile, kako se obično misli, na samo jedan zajednički svijet, njihovo bi mnoštvo i različitost bili dobar razlog za skepticizam. No ako se svaki filozofem odnosi na sebi pripadan »svijet«, doživljaj svijeta svojstven osobi filozofa, njegovu vremenu i prostoru, moguće je da svaki koji je u sebi konzistentan, a dohvaća zazbiljnost, bude istinit i da ostvaruje »onu smislovitost koja je najviši uvjet održivosti filosofije.«[13] Tako kaže za filozofiju: »Ona se kao naročita kulturna pojava očituje nicanjem sveđ novih sustava. Njihova aktualnost može rasti i padati, oni mogu biti bolje ili lošije shvaćeni, iznijete im istine mogu pače biti i poželjne i nepoželjne, promicane i potiskivane, ali se one, koliko pripadaju različitim filosofičkim sustavnim cjelinama, ne nadovezuju međusobno niti svoj sustav daljim izvođenjem dižu na neku širu ili višu razinu. Ta je širina i visina dana već po samim osnovama takva sustava. Više još, samo nastavljanje i dalje izgrađivanje određena filosofičkoga sustava u izmakloj njegovoj eposi po kasnijim nastavljačima ne bi u bitnosti značilo onakvo stvarno dograđivanje, kako je to moguće u znanosti, nego se iskazuje kao epigonstvo, koje razgranjuje doduše analitički spoznajne mogućnosti otkrivene izvornim sustavom, ali spoznajni uvid u njegovim temeljima više ne produbljuje.«[14] »Jer istinsko dubinsko, bistveno shvaćanje svijeta stoji na posljetku do mogućnosti da se ne zahvati samo misaono, što znači i nesupstancijalno ili neegzistencijalno, u neku dakle ruku, koliko bi možda i bilo temeljito, ipak površinski, s izvanjštine, već da se u nj

[13] P. Vuk-Pavlović (1962./1969.), izd. Skopje, str. 22 (31).
[14] P. Vuk-Pavlović (1962./1969.), izd. Skopje, str. 3 (13).

prodre nekako do jezgre, to jest, drugom riječju, doživljajno.«[15] »U vezi ovoga raspravljanja valja međutim skrenuti pažnju na uvid, koji se nadaje prema toku izlaganja, a na osnovu kojega izlazi, da je svijet, koliko se očituje po duhovnoj strukturi s jedne, a po duševnoj konstituciji s druge strane, od iskona pojava kako noetska tako i estetska.«[16] »Pitamo li se dakle o prihvatljivosti dane neke filosofičke nauke, [...] moći ćemo [...] zacijelo od nje tražiti, da se iskaže prije svega kao jedinstvo otkrivanja, uviđanja i prikaza, a isto tako i kao otkrivanje, uviđanje i stvaralački prikaz jedinstva mnogolike datosti svojega svijeta. S tog će se pak osnova i u tome vidu moći smatrati toliko istinitom, koliko će biti i koliko će se iskazati slobodnom od unutrašnjega protivurječja, koliko će tako biti zamišljiva ili i misaono nužna [...]. U smislovitosti treba vidjeti načelo, kojega je zadovoljenje najviši uvjet održivosti filosofije. Bila naime zazbiljnost i neizmjerljiva, u gdjekojem pravcu i nezahvatna, ipak će, ima li spoznaja zazbiljnosti biti bilo i u još tako skromnim okvirima moguća, vrijediti bezuvjetno stavak, prema kojemu će u najmanju ruku bar dotle sezati zazbiljnost, dokle dopire smisao.«[17]

Vuk-Pavlović i Veljačić

* * *

Upravo je u tome duhu Čedomil Veljačić tražio konkretne primjere raznovrsno izvedenih filozofskih svjetova u indijskim i azijskim filozofijama.

Njegov pristup može se ovim povodom možda bolje oslikati kratkim prikazom djela njegovih s obzirom na za-

---

15 P. Vuk-Pavlović (1962./1969.), izd. Skopje, str. 10 (19–20).

16 P. Vuk-Pavlović (1962./1969.), izd. Skopje, str. 12 (22).

17 P. Vuk-Pavlović (1962./1969.), izd. Skopje, str. 21 (31).

mašnost njegova opusa i na nakanu u ovome prikazu da se Veljačićev rad poveže s misaonim poticajima njegova učitelja. Zato u Pavla Vuk-Pavlovića navodim misli, a u Veljačića djela u kojima se takve misli primjenjuju na građu istočnih filozofija kojima se bavio.

Veljačićeva *Filozofija istočnih naroda* I—II (1958.) obrađuje prvo indijsku filozofiju, a zatim staroiransku, pa islamsku općenito, i napokon kinesku i japansku, i to tim redom po zemljama, odnosno u slučaju islama po civilizacijskome krugu, a zatim tek u pojedinoj zemlji ili krugu kronološkim redom.

Razmeđa azijskih filozofija I—II (1978.) polaze pak od staroga »indo-iranskoga« pogleda na svijet i, nasuprot njemu, od đinizma i buddhizma u Indiji, pa prelaze na Kinu – na taoizam, konfucijanizam i mocizam; zatim se vraćaju u Indiju na »skolastička razdoblja« indijske filozofije (politička filozofija, materijalizam i šest klasičnih brahmanističkih sustava te u vedānti još i glavni pravci) nasuprot buddhističkoj filozofiji (i to, hīnayāne i mahāyānskih škola madhyamaka i yogācāra te logičara) koja je stvorila »osnovu kulturno-historijskom jedinstvu Azije«; slijedi islamska filozofija koja je »spona indo-iranske i evropske filozofije« (u niza mislilaca poput Avicenne i Averroesa poznata je i hellēnska inspiracija i utjecaj na latinsku srednjovjeku Europu, dok u učenju sūfija i mistika, poput Hallāđa (al-Ḥallāǧ), Đunaida (Ǧunaid) i Bistāmia (Bisṭāmī), auktor pretpostavlja indo-iranski utjecaj); i napokon se opet smjenjuju Indija, Kina i Japan u 19. i 20. stoljeću.

U *Razmeđima* se, dakle, javljaju, umjesto pregleda cijele povijesti po zemljama, bar tri univerzalna razdoblja: prvo je Toynbeejevo i Jaspersovo »osovinsko razdoblje«, drugo je srednje ili skolastičko, a treće moderno razdoblje.

U *Indijskoj i iranskoj etici* (1980.) dat je razmjerno kratak pregled iranskoga nasljeđa (Aveste), a ostatak se knjige ograničava na indijsku filozofiju koja se periodizira slično kao u *Razmeđima*. Usto se i filozofska problematika ograničava na etiku i praktičku filozofiju.

Vuk-Pavlović i Veljačić

One Veljačića posebno zanimaju te im je posvetio i posebno djelce *Ethos spoznaje u evropskoj i u indijskoj filosofiji* (1982.). Knjižica ima Uvod i Zaključak te poglavlja: Teze sa stanovišta evropske filozofije (osobito Kant i Scheler), Obnova filozofijske logike i mjesto ethosa spoznaje u filosofiji egzistencije (Karl Jaspers) te Analogije u indijskoj filosofiji.

Svim tim djelima o azijskoj filozofiji stoje kao protuteža djela koja govore o prisutnosti ili utjecaju azijske filozofije u Europi. Za antičko (ili osovinsko?) razdoblje time se bavi Veljačićeva doktorska disertacija *Komparativno proučavanje indijske i evropske filozofije* (*Stari vijek*) (1962), a za moderno razdoblje djela *Schopenhauer and Buddhism (1970) ili Studies in Comparative Philosophy*, Vol. I: *Schopenhauer, Nietzsche Existentialism and Buddhism (1983)*. *U poglavlju o* egzistencijalizmu spominju se, nakon Eckharta i Kierkegaarda, Husserl i Heidegger, Sartre, Mounier, Berdjajev i Jaspers. Usporedba s egzistencijalizmom počinje od buddhizma, a svršava sa suvremenim japanskim filozofom Nishidom Kitarō.

U svezi s tim Veljačićevim djelima vrijedi napomenuti nešto i o Vuk-Pavlovićevu radu na srodnim temama. Vuk-Pavlović je – osim toga što se pozivlje na indijsku i kinesku filozofiju u djelu *Spoznaja i spoznajna teorija* (1926.)[18] – u vrlo zanimljivu članku iz 1959. *Beweggründe unteritali-*

[18] V. bilj. 2.

schen vorsokratischen Denkertums govorio o vremenu kada nastaje južnoitalska hellēnska filozofija te ju je misaono i vremenski povezao s kineskom – s Lao-zi-om (Lao-tse), s Kong-fu-zi-om (Kung-fu-tse), s Mo-zi-om (Mo-ti) i Meng-zi-om (Meng-tse) – zatim s indijskim misaonim i duhovnim pokretima – buddhizmom i đinizmom – i s izraelskim profetizmom. U tome članku spominje pythagorejsko poštovanje prema učitelju i indijski način školovanja u učitelja, ili pak sličnost misli u Parmenida i Chāndogya-upaniṣadi,[19] a Empedoklea uspoređuje s izraelskim prorocima. Šteta je da auktor ne navodi izvore svojih obavijesti.

Usto, taj je rad Vuk-Pavlović objavio 1959. u časopisu *Živa antika* u Skopju, godinu dana nakon svojega odlaska na sveučilište u Skopju. U istome časopisu objavljen je 1960. Veljačićev članak *Komparativnofilosofski motivi u »Ćilimima« Klementa Aleksandrijskog. Počeci komparativne problematike u helenskoj filosofiji*, a 1961. i članak naslovljen *Helenski i rimski izvori znanja o Indiji*, u kojima se javlja izbor iz građe kojom se je Veljačić služio u izradi svoje doktorske disertacije što ju je branio 1962. na Filozofskome fakultetu u Zagrebu. Bilo bi zanimljivo znati je li bilo utjecaja Vuk-Pavlovića na Veljačićev izbor teme za disertaciju, a za koincidenciju da Veljačić objavljuje te članke u to vrijeme baš u *Živoj antici* u Skopju ne čini se vjerojatnim da bi bila slučajnost koja s Vuk-Pavlovićem ne bi bila u svezi.

* * *

Ipak, Veljačićeva djela nisu samo povijesnofilozofska. O tome svjedoče već i njegove poredbe indijskih filozofskih nazora s europskom filozofijom. Tako veliku ulogu među

[19] P. Vuk-Pavlović (1959.), str. 36.

usporednicama indijskim sustavima ima Kant i filozofija koja se na njega nadovezuje: Schopenhauer, Husserl i njegovi sljedbenici poput Schelera, Heideggera, Jaspersa itd.

Vuk-Pavlović i Veljačić

Tako u *Studies in Comparative Philosophy* uzima u poredbu niz malo prije spomenutih zapadnih filozofa, a u djelu *Buddhist Philosophy of Religion* (1992.) uzima za usporedbe još i Bergsona i Santayanu.

I iz nekih je članaka jasno da u buddhizmu prepoznaje egzistencijalizam,[20] a da i vlastito mišljenje smatra egzistencijalizmom,[21], i to – mogli bismo reći – onim koji je proizašao iz fenomenologije. On je u vrijeme pretege marksističke filozofije plodni predstavnik drugačijega smjera suvremene filozofije u nas, kao što je to bio i njegov učitelj Vuk-Pavlović.

Tako je Veljačiću, na primjer, bitan Jaspers koji zastupa »vječnu filozofiju«: »Tek onda kad je sva filozofija suvremena, spoznajemo da je njena sadašnjost izraz iskona... To je *philosophia perennis* koja gasi vremenitost svakog trenutka (die jederzeit zeittilgende)«.[22] Veljačić uspoređuje pojam *philosophia perennis* s indijskim pojmom *sanātanaḥ dharmaḥ*.

No pri svojem shvaćanju sadašnjosti i aktualnosti sve filozofije, svih »raznovrsnih likova tvorevina filozofskoga

---

[20] V. npr. Chedomil Velyachich (1964.), *Buddhism and Existentialism,* in: The Maha Bodhi, Vol. 72, Fasc. 2, Calcutta, str. 45-47; Bhikkhu Nanajivako (1981.), *Buddhism and Modern Philosophies of Existence,* in »*Buddhist and Western Philosophies: A Critical Comparative Study*«, ed. by Nathan Katz, New Delhi: Sterling Publishers, str. 328–378.

[21] V. Cedomil Veljacic: *Marxism and Existentialism in Yugoslav Philosophy,* in: Shakti, Vol. 2, No. 6, New Delhi, 1965, str. 31-38.

[22] K. Jaspers: *Der philosophische Glaube,* München, 1951., str. 131.

mišljenja«,[23] mogao se Veljačić poslužiti, kako smo vidjeli, i pojmovljem svojega učitelja Pavla Vuk-Pavlovića.

Hellada i Indija VI.

Tako Veljačić na njegovu tragu određuje pojam »ethos spoznaje« i nalazi mu usporednicu upravo u indijskoj yogi i indijskom – odnosno azijskom – buddhizmu. Ta individualistička potraga za »ethosom« dovela ga je, dakle, i do osamljivanja na pustinjačkome otoku Śrī Laṅki gdje je postao Bhikkhu Ñāṇadīvako: »onaj koji živi u skladu sa znanjem«.

Pretpostavka pak takvoj usmjerenosti na praktičku filozofiju i praktički um, a u duhu modernoga egzistencijalizma, jest teoretička redukcija pojmovnoga zahvaćanja, ograničavanje teoretičkoga uma. U fenomenološkome obzoru to se izražuje kao svođenje svijeta na predodžbu, na fenomenalnost. Ono se temelji na Kantovu mišljenju, ali pretpostavlja i izvode Schopenhauerove, Husserlove, a i Vuk-Pavlovićeve. Veljačić nalazi već i u Pyrrhōna i starih skeptika, kao i u modernoj fenomenologiji, značajne usporednice s metodama redukcije pojmovnoga zahvaćanja u buddhizmu i u yogi na indijskoj strani.

Naglašuje s Kantom i njegovim sljedbenicima prvjenstvo praktičkoga uma nad teoretičkim umom, koji se mora ograničiti u međe mogućega iskustva ili doživljaja, i ističe da je disciplina praktičkoga uma transcendentalno-logička disciplina. U njoj se utemeljuje autonomija čistoga praktičkoga uma, ona sloboda koja izbavlja iz svijeta nužnosti, odnosno »patnje«, kako prevodi izraz *duḥkha* u buddhizmu, koji mu služi kao usporednica.

Stoga ni veliki učitelj Buddha nije htio odgovarati na pitanja o tome je li svijet vječan ili prolazan, konačan ili beskonačan, jesu li tijelo i duša jedno ili nisu, ni postoji li

[23] K. Jaspers, ibid.

Probuđeni poslije smrti ili ne postoji ili i postoji i ne postoji ili ni postoji ni ne postoji, jer se na tim pitanjima koja nadilaze granice mogućega iskustva – a na koja se daju odgovori koje bi Kant zvao primjerima antinomija teoretičkoga uma – ne mogu razvijati praktičke vrline Buddhinih učenika koje će ih dovesti do duhovnoga oslobođenja.[24]

* * *

Obično se Veljačić uzimao u nas kao izvor obavijesti o istočnim filozofijama, naročito o indijskoj filozofiji. No u tome on nije uvijek filološki ili povijesno toliko točan da se njegovi podatci, a i prijevodi, ne bi trebali provjeriti prije nego što se upotrijebe kao izvor. Ta, ni iz Jaspersa se ne uče podatci o povijesti indijske ili kineske filozofije, nego za to postoje drugačiji priručnici. Veljačićeve radove, dakle, ne treba toliko shvaćati kao priručnike za povijest filozofije i kulture ili filološke priručnike, koliko kao filozofske i po-

---

[24] Prema *Maḍḍhimanikāyi* 63. Vrijedi usporediti, kako ističe Veljačič, ova četiri antitetska para umskih stavova koji nadmašuju moguće iskustvo s Kantovom antitetikom čistoga uma. V. Č. Veljačič (1961.), str. 74–75. Ako tu sugestiju sami pobliže promislimo, možemo vidjeti iznenađujuće usporednice: tu Kant shematizira četiri nerješiva umska prijepora: 1. je li svijet konačan ili beskonačan u vremenu i prostoru (usp. prve dvije Buddhine antiteze), 2. može li se sve sastavljeno rastaviti do jednostavnijih dijelova, i 3. treba li uz uzročnost po zakonima radi objašnjenja pojava u svijetu pretpostaviti i uzročnost po slobodi (2 i 3 donekle odgovaraju Buddhinoj antitezi istovjetnosti i neistovjetnosti duše i tijela), te 4. postoji li naprosto nužno biće u svijetu ili izvan njega (u buddhizmu ulogu pitanja o Bogu ima pitanje o postojanju ili nepostojanju Probuđenoga nakon smrti kao spasitelja, tj. četvrta Buddhina antiteza). Smisao navođenja antiteza koje čovjek ne može riješiti dok je živ također je usporedan smislu u Kanta: treba usmjeriti čovjeka na praktički um, zadatke kojega Kant formulira kao metafiziku ćudoređa, a Buddha kao plemeniti osmoročlani put (na kojem se bar tri člana neposredno tiču ćudoređa, sīla).

vijesnofilozofske misaone oglede. Iz njih se ne saznaje u prvome redu što je bilo, nego kako se o tome može misliti. Oni su poredbenofilozofska djela fenomenološke i egzistencijalističke usmjerenosti, koja su upravo po spoju te svoje filozofske usmjerenosti i poredbenofilozofske građe na kojoj se ona očituje misaono vrlo poticajna i jedinstvena u našoj hrvatskoj (i široj) filozofskoj suvremenosti, kojoj, uostalom, predstavljaju jedan od najznatnijih i najsamosvojnijih prinosa.

Veljačićeva je snaga u onome što se najčešće zanemarivalo u prosudbi njegove uloge i rada. Veljačić je, kada se bavi poredbenom filozofijom i poviješću filozofije, zapravo suvremeni filozof fenomenološke redukcije teorijske spoznaje i egzistencijalističke potrage praktičkoga uma za »ethosom spoznaje«.

U tome svjetlu, u duhu *philosophiae perennis*, i za Veljačića, kao i za Jaspersa, kada se bavi poredbenom filozofijom, »tri tisućljeća povijesti filozofije postaju jedna jedinstvena sadašnjost.«[25]

A i za Vuk-Pavlovićevo su mišljenje, osim njegovih neposrednih učitelja – poput Wilhelma Wundta, Eduarda Sprangera ili Johannesa Volkelta, s kojim se osobito dobro razumio – znatnu filozofsku ulogu igrali mislioci poput Husserla, Meinonga ili Schelera.

* * *

Možemo završiti s dvama navodima Vuk-Pavlovića koji ocrtavaju njegova filozofska polazišta koja bi se također mogla, uza svu posebnost njegova pluralističkoga pristupa, shvatiti kao temelji njegove *philosophiae perennis*.

---

[25] K. Jaspers, nav. dj., str. 130

Tako se ljudska cjelovitost Vuk-Pavlovićeva pristupa može dobro oslikati mišlju iz 7. poglavlja spisa *Filosofije i svjetovi,* koje se nalazi samo u zagrebačkome izdanju:[26]

Vuk-Pavlović i Veljačić

»Tako bi se u tome vidu i smjelo reći, da najdublji smisao filosofije odražava Logos, što ga usmjerava Agape. Filosofički razum traži ljubav i kao ljubav se prema mudrosti filosofija smije smatrati ljubavlju prema ljubavlju prožetu razumu ili i prema razumnoj ljubavi, koja je u stvari i intelektualna i intuitivna, usidrena, smjelo bi se reći, kako u noetskoj tako i u estetskoj kulturnoj sferi.«

Dodajmo tomu za zaključak zanosno i zamašno viđenje povijesne i natpovijesne cjelovitosti filozofije kako ga opisuje na kraju spisa *Značenje povijesne predaje:*[27]

»S toga se poprišta pokazuje bistvena povezanost i zaiskustveno jedinstvo čovjeka i čovještva sadašnjosti sa čovjekom i čovještvom i povijesne prošlosti i povijesno relevantne budućnosti. Etička ih svijest veže u lik kosmičkoga čovjeka, što sve, što kao čovjek živi i po svome čovještvu doživljava u svjesnoj sadašnjosti, podsjeća na mogućnost da se posluži slobodom ostvarivanja vrednota primjerenih čovještvu i njegovu dostojanstvu te da se digne do duhovna zrenja najširega raspona povijesnoga lanca, s tim zrenjem do svijesti kosmičke vezanosti i obvezanosti u toj svijesti i savjesti do ljubavi prema svemu živomu uopće a svemu čovještvu napose, po toj pak ljubavi na visu života do osvještenja vječne čovjekove zadaće da tu sliku svečovještva ne iznakazi ni pralik, koji se u njoj ogleda, ne oskvrne.«

---

[26] P. Vuk-Pavlović (1962./1969.. s dodanim poglavljima 1 i 7), izd. Zagreb, str. 37.

[27] P. Vuk Pavlović (1971./1974.), str. 91.

* * *

Hellada i Indija VI.

Na takvim su postavkama utemeljili svoja filozofska traženja Pavao Vuk-Pavlović i njegov istaknuti učenik Čedomil Veljačić te dali hrvatskoj filozofiji 20. stoljeća dva filozofska opusa koja po originalnosti, širini pogleda i dubini misli dosežu najviše domete u našoj novijoj filozofiji.

NAVOĐENA LITERATURA:

VUK-PAVLOVIĆ, Pavao (1926.), *Spoznaja i spoznajna teorija*, izd. potporom Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, Zagreb.

—— (1953./1969.), Filosofija i vlast, predavanje održano na 11. Međunarodnom filozofskom kongresu u Bruxellesu 1953., tiskano na hrvatskom 1969. u izd. Instituta za filozofiju: *Filozofijske studije* 1, Zagreb: Školska knjiga, str. 39–45.

—— (1959.), Beweggründe unteritalischen vorsokratischen Denkertums, *Živa antika*, god. IX, sv. 1–2, Skopje, str. 29–40.

—— (1962./1969.), Filosofije i svjetovi, Godišnji zbornik Filosofskog fakulteta Univerziteta u Skopju, knjiga 14, 1962.; pretisnuto u: *Filozofijske studije* 1, 1969., s dodanim poglavljima 1 i 7. Zagreb: Školska knjiga, str. 5–38.

—— (1971./1974.), Značenje povijesne predaje, predavanje održano 1971. u Ohridu na Skupu Društva za filosofiju i sociologiju S. R. Makedonije, prošireno i na hrvatskom tiskano 1974. u: *Filozofijske studije* 2, Institut za filozofiju, Zagreb: Liber, str. 77–92.

—— (1883.), Misli i bilješke, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 1983./1–2 (17–18), Institut za filozofiju, Zagreb, str. 163–202. Predgovor: Marija Brida.

—— (2007.-2016.) *Sabrana djela Pavla Vuk-Pavlovića*, Knjige 1-8, gl. ur. Milan Polić. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

VELJAČIĆ, Čedomil (Bhikkhu Ñāṇajīvako) (1958.), *Filozofija istočnih naroda* I–II, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.

——— (1960.), Komparativnofitosofski motivi u »Ćilimima« Klementa Aleksandrijskog. Počeci komparativne problematike u helenskoj filosofiji, *Živa antika,* god. X, sv. 1–2, Skopje, str. 125–152.

——— (1961.), Helenski i rimski izvori znanja o Indiji, *Živa antika,* god. XI, sv. 1, Skopje, str. 73–95.

——— (1962.), *Komparativno proučavanje indijske i evropske filozofije (Stari vijek),* doktorska disertacija.

——— (1964.), Buddhism and Existentialism, in: *The Maha Bodhi,* Vol. 72, Fase. 2, Calcutta, str. 45–47.

——— (1965.), Marxism and Existentialism in Yugoslav Philosophy, in: *Shakti,* Vol. 2, No. 6, New Delhi, str. 31–38.

——— (1970.), *Schopenhauer and Buddhism,* Kandy: Buddhist Publication Society.

——— (1978.), *Razmeđa azijskih filozofija* I–II, Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.

——— (1980.), *Indijska i iranska etika,* Sarajevo: Svjetlost.

——— (1981.), Buddhism and Modem Philosophies of Existence, u: »*Buddhist and Western Philosophies: A Critical Comparative Study*«, ur. Nathan Katz, New Delhi: Sterling Publishers, str. 328–378.

——— (1982.), *Ethos spoznaje u evropskoj i u indijskoj filosofiji,* Beograd: BIGZ.

—— (1983.), *Studies in Comparative Philosophy. Vol. 1: Schopenhauer - Nietzsche - Existentialism and Buddhism,* Colombo: Lake House.

—— (1992.), *A Buddhist Philosophy of Religion,* ur. Snježana Akpinar i Sarah Gilliat, Burlingame (California): Dharma Realm Buddhist Association.

—— (1999.) Bhikkhu Ñāṇajīvako, *Rasprave iz komparativne filozofije I. Schopenhauer, Nietzsche, egzistencijalizam i buddhizam,* prijev. Goran Kardaš. Biblioteka Scopus. Zagreb: Hrvatski studiji.

—— (2003.-2004.) *Philosophia perennis. Svezak prvi i Svezak drugi: Rasprave iz komparativne filozofije,* priredio i preveo Goran Kardaš. Zagreb: Demetra,.

BRIDA, Marija (1974.), *Pavao Vuk-Pavlović, čovjek i djelo,* Institut za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.

—— (1989.), *Traženja,* Biblioteka Filozofska istraživanja 14, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

ĐOKIĆ, Siniša, ur. (1997.), *Sudesika. Festschrift Bhikkhu Nānajīvako* (Čedomil Veljačić), Zagreb: Antibarbarus.

POLIĆ, Milan (2001.), *Život i djelo Pavla Vuk-Pavlovića,* Biblioteka Filozofska istraživanja 116, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

Dva srednjoeuropska pristupa Europi: Stjepan Radić 1905. i Richard von Coudenhove-Kalergi 1923.

VII

MJESTO EUROPE U FILOZOFIJI POVIJESTI I POLITIČKOJ FILOZOFIJI DVAJU EUROPSKIH AUKTORA

Richard von Coudenhove-Kalergi napisao je 1923. programatsku knjižicu *Paneuropa*[1] na 168 stranica, kojom je potakao stvaranje prvoga suvremenoga pokreta za ujedinjenje Europe – paneuropskoga pokreta. Na početku knjige i kaže: »Ova knjiga ima za svrhu pobuditi velik politički pokret koji drijema u svim narodima Europe. Mnogi su ljudi sanjali jedinstvenu Europu, ali malo je odlučnih da ju stvore.«[2]

---

1 R. von Coudenhove-Kalergi (1923.), *Pan-Europa,* Wien.

2 Nav. dj., str. VII: »Dieses Buch ist bestimmt, eine große politische

Stjepan Radić, vođa Hrvatske seljačke stranke od njena osnutka 1904. do svoje tragične smrti 1928., objavio je već 1905. dosta zamašnu popularno- poučnu knjigu od 416 stranica *Savremena Evropa.*[3] U Predgovoru govori Radić o »pravom uzroku našemu današnjemu kulturnomu zastoju i našemu političkomu i gospodarskomu nazadku« te kaže:

> »*Toga uzroka ne ćemo naći, dok se ne podignemo tako visoko, da nam pogled dopre daleko preko uzkih granica, koje su ga kroz stoljeća zastirale. Za tim je granicama prava Evropa: Francuzka i Englezka, i ogromna većina Slavenstva: Rusija i Poljaci. Kadgod je u našoj povijesti, hrvatska misao sretno prekoračila te granice, vraćala bi se poletna, smiona, plodna i nepobjediva, vraćala bi se kao misao slavenska i evropska u isti mah. Samo takva hrvatska misao stvorila je našu narodnu knjigu u primorskoj Hrvatskoj sve do Dubrovnika; samo toj misli imademo zahvaliti svoj narodni preporod, svoje narodno uzkrsnuće u drugoj četvrti prošloga stoljeća.*«[4]

Te su dvije knjige pisali političari, jedan od otčeva Europe i jedan od otčeva Hrvatske, s dijelom različitim namjenama, a opet s jednako praktičkim namjerama. Mogu li se one uopće navoditi kao dva primjera srednjoeuropske

---

Bewegung zu wecken, die in allen Völkern Europas schlummert. Viele Menschen erträumten ein einiges Europa; aber wenige sind entschlossen, es zu schaffen.«

[3] Stjepan Radić (1905.), *Savremena Evropa ili karakteristika evropskih država i naroda,* Poučna knjižnica »Matice Hrvatske«, knj. XXXI, Zagreb: Matica hrvatska.

[4] Nav. dj., str. V-VI.

filozofije? Može li uopće »Europa« biti predmet filozofije?

Mislim da se unaprijed može odgovoriti na ta pitanja barem toliko da Europa može biti predmet filozofije povijesti. Da su obje knjige izraz političke filozofije svojih auktora. A i da se, napokon, bave i aksiologijom: obadvojica govore o grčkoj filozofiji, rimskome pravu i kršćanskoj vjeri kao temeljima Europe, kojima Radić dodaje još i »barbarsku« ličnost »koja je znala u kratko vrieme ne samo usvojiti sva tri prije spomenuta elementa, nego ih još prodahnuti onom živom djelatnošću, koja se jednako zrcali u sva tri glavna evropska plemena, u Slavena, Germana i Kelta.«[5] A pri tome se radi o vrjednotama istine, pravde i svetosti, te se takvo poimanje europskih vrjednota može porediti s Platōnovim poimanjem vrlina na kojima počiva država: na mudrosti, hrabrosti, razboritosti i pravednosti. Naravno, vrjednote o kojima govore Radić i Kalergi nisu vrline, nego načela, ona proizlaze iz triju kulturnih temelja Europe, i ne pripadaju samo pojedinomu staležu, nego svima, donekle poput pravednosti u Platōna.[6] No i to je dovoljno da se pokaže usporedivost tih sadržaja s dobro poznatim sadržajima u filozofiji.

Radić i Kalergi

Uostalom, Coudenhove-Kalergi je i sam shvaćao tako svoja djela. Na početku drugoga vrlo znatnoga djela *Totaler Mensch – totaler Staat,*[7] u kojem se pokazao kao jedan od prvih kritičara totalitarizma, piše: »Kao auktor filozofskih djela uvijek sam nastojao mnoštvenost životnih pojava svesti na njihove praoblike i prasilnice.«[8] To je vrlo primjeren

---

[5] Nav. dj., str. 188.

[6] Platon, *Politeias* Δ 427e i d.

[7] *Totaler Mensch — totaler Staat* (1937., 3. izd. 1965.). Wien-München: Verlag Herold.

[8] Nav. dj., »Vorwort«, str. 10.

opis vlastita Kalergieva načina mišljenja, pa i u politici. Način pak, na koji u knjizi *Totaler Mensch – totaler Staat* Kalergi analizira moderne državne oblike: totalitarizam, marksistički i antimarksistički – fašistički i nacionalsocijalistički, i demokraciju, parlamentarnu i neparlamentarnu,[9] može se usporediti s Aristotelovom analizom antičkih državnih oblika: kraljevstva i tiranide, aristokracije i oligarhije, politeije i demokracije.[10]

* * *

Nije možda nevrijedno spomenuti kao zanimljivost ni to da su na prvome paneuropskome kongresu u Beču 3. listopada 1926. iza podija s uglednim političarima, oko paneuropskoga simbola – Sunca s križem – visjele slike jednoga europskoga vladara i dvaju filozofa: Napoleona, Kanta i Nietzschea.[11]

Inače Kalergi ne spominje izvore, mislioce ni auktore kojima se služio ili na koje se nadovezuje.

Radić pak spominje svoje izvore u mnogim bilješkama. Nerijetko ih i doslovno navodi. Često su to francuski auktori (Ernest Lavisse, Albert Sorel, Fustel de Coulanges, Charles Seignobos, Gustave Le Bon, Jules Michelet itd.), kadikad ruski (Pervolf, Džanišev, Danilevskij, L. N. Tolstoj itd.), češki (Rezek-Dolensky, Josef Kalousek, Josef Kufner itd.), njemački (Albrecht Wirth) i hrvatski (Stjepan Radić,

---

[9] Vidi osobito poglavlja: »Demokratie und Parlamentarismus« (str. 49 i d.), »Krise der Freiheit« (str. 68 i d.), »Der totale Staat« (str. 88 i d.), »Freiheit oder Gleichheit« (str. 101 i d.).

[10] Aristoteles, *Politikōn* Γ 1279a17–1288b6.

[11] Vidi R. von Coudenhove-Kalergi (1934.), *Europa erwacht!*, Zürich-Wien-Leipzig: Paneuropa-Verlag; slika uz str. 100.

Vladoje Dukat).[12] Ne teži tomu da izgleda originalan. Želi biti poučan i razumljiv. Izvori mu u načelu nisu filozofi (iako uzgred spominje u tekstu Nietzschea ili Kanta i Hegela). Ipak, djelo *Savremena Evropa* pokazuje promišljen raspored građe i cjelovitu zamisao.

Radić i Kalergi

Knjiga se sastoji od dva glavna dijela, a svaki se od njih sastoji od četiri poglavlja. Prvi se dio zove *Pojam Evrope i njezini elementi* (str. 3 i d.), a sastoji se iz poglavlja: I. Pogled na grčku, rimsku i sredovječnu Evropu, II. Nove evropske države, III. Novi narodi, i IV. Novi faktori u javnom životu (kao patriotizam, nacionalizam, militarizam, demokracija, diplomacija). Drugi dio nosi sistematizatorski naslov *Četiri područja evropske kulture* (str. 183 i d.), a sastoji se od uvoda i četiriju poglavlja koja na zanimljiv način uopćeno karakteriziraju četiri velike jezične skupine europskih naroda kao različita kulturna područja: I. Slavensko područje evropske moralne kulture, II. Anglosasko područje evropske materijalne kulture, III. Germansko područje evropske intelektualne kulture, i IV. Romansko područje evropske umjetničke kulture. Pritom se naglašuje uloga svete »pravice« za Slavene, tehničkoga napretka i imperijalnoga osvajanja za Engleze, pjesnika, filozofa i znanstvenika za Nijemce, te likovnih umjetnosti i glazbe za kulturu romanskih naroda.

U cjelini se može reći da je prvi dio posvećen vremenskoj protezi od stare povijesti (prvo poglavlje) do sadašnjosti (druga tri poglavlja), a drugi dio prostornim protegama koje dijele Europu u četiri kulturna prostora (jedan u svakome od poglavlja). Pritom se ti kulturni prostori prepoznaju najviše po jezičnoj srodnosti, odnosno različitosti.

---

[12] Priegled literature na str. XV–XVI.

Moglo bi se reći da tu Radić još slijedi romantičku tradiciju 19. stoljeća, od Friedricha Schlegela i Wilhelma von Humboldt nadalje, kada je jezična znanost temeljila svoju posebnost na postulatu da jezik određuje čovjekov svijet i kulturu, opredjeljujući se tako među tezama koje je ponudio još Platonov *Kratyl* za tezu o više fizičkom, naravskom, nego nomimskom, sporazumskom, postanku jezika. Danas bismo se možda teže složili s takvom prešutnom tezom o prvjenstvu jezika pred kulturom, ali ona je u Radićevo vrijeme bila samorazumljiva. Vjerojatno su bile dosta samorazumljive i karakterizacije naroda u nasljeđu bilo francuskih mislilaca, npr. Hippolytea Tainea (*race, milieu, moment*),[13] bilo njemačkih, npr. Wilhelma

[13] Usp. Hippolyte Taine (1866.), *Philosophie de l'art en Italie,* Paris: Germer Baillière, II, str. 17–19: »Si nous considérions la manière dont les Italiens et en général les peuples latins entendent l'amour, la morale, la religion, si nous observions leur littérature, leurs moeurs, et leur façon de comprendre la vie, nous y verrions par cent traits profonds éclater un genre d'imagination semblable. Son trait distinctif est le talent et le goût de l'ordonnance, partant de la régularité, de la forme harmonieuse et correcte; elle est moins flexible et pénetrante que l'imagination germanique; elle s'attache moins au fond qu'au dehors; eile préfère la décoration extérieure à la vérité intime; elle est plus idolatrique et moins religieuse, plus pittoresque et moins philosophique, plus limitée et plus belle. Elle comprend mieux l'homme que la nature;...Des deux grandes races où elle s'est le plus complétement exprimée, l'une, la française, plus septentrionale, plus prosaïque et plus sociable, a eu pour oeuvre propre l'ordonnance des idées pures, c'est-à-dire la méthode du raisonnement, et l'art de la conversation; l'autre, l'Italienne, plus méridionale, plus artiste et plus capable d'images, a eu pour oeuvre propre l'ordonnance des formes sensibles, je veux dire la musique et les arts du dessin.« »Ako pogledamo kako Talijani, i uopće latinski narodi, shvaćaju ljubav, moral, religiju, ako promatramo njihovu književnost, običaje i životni nazor, vidjet ćemo da u svemu, kroz stotinu dubokih značajaka, izbija slična vrst mašte. Ona se odlikuje smislom i osjećajem za red, počev od pravilnosti, od skladne i ispravne forme; ona

von Humboldt i Friedricha Schlegela (koji naglašuju ulogu jezika) ili Wilhelma Diltheya.

Radić i Kalergi

No Radić odstupa od isključivoga jezičnosrodničkoga mjerila raščlambe u najvažnijem slučaju kada njegovo povijesno i političko znanje traži da Anglosaksonce razlikuje od Nijemaca po tipu kulture. A time dolazi do četiriju područja (umjesto triju) koja se dosta dobro poklapaju s kasnijom Kalergijevom raščlambom Europe i njenih susjeda na područja, do koje je došao na osnovi bitno drugačijih, zemljopisnih i političkih mjerila.

Radić ovako karakterizira te četiri kulture:

> »*Samo talijansko ime sjeća nas na talijansko slikarstvo i na talijansku glasbu; sam francuzki jezik savršena je umjetnina i bez obzira na francuzki roman i francuzku dramu, a uz to je i Francuz, baš kao i Španjolac sinonim ugladjena čovjeka, 'pravoga kavalira'. Sjetimo se sada na imena: Napoleon, Taine, Victor Hugo, Verdi, Rossini, Manzoni, Cavour i Castelar, pak ćemo u prvom redu pomisliti na umjetnost i ljepotu, ili na izvanjsku ratnu slavu i diplomatsku vještinu [...] uvjerili bismo se da su Romani kao i stari Rimljani i*

nije tako gipka ni prodorna kao germanska mašta; ne drži se toliko biti koliko vanjštine i više voli izvanjski ukras od unutrašnje istine; ona je više idolopoklonička a manje religiozna; više slikovita a manje filozofska, ograničenija i ljepša. Bolje razumije čovjeka nego prirodu... Od dviju velikih rasa kod kojih je došla do najpotpunijega izražaja, prva, francuska, više sjevernjačka, više prozaična i više druževna, stvorila je kao vlastito djelo red čistih ideja, to jest metodu rasuđivanja i vještinu raspravljanja; druga, talijanska, više južnjačka, više umjetnička i obdarenija za likovnost, stvorila je kao vlastito djelo red osjetilnih forma, to jest glazbu i likovne umjetnosti.«

Grci prije svega ljudi liepe forme, ljudi obćenitih ideja i sistema, i da su to umjetnici svake vrsti [...].«[14]

Hellada i Indija VII.

»I onda, kad se Niemci počeše emancipirati od romanskoga zapada i juga, činilo se izprva, da će poći doduše samostalno, ali ipak već utrtom stazom jednostrane umjetničko-spekulativne kulture. Činilo se to naročito po Goetheu i po Schillernu. No već Lessing i Herder, pogotovo Kant dadoše njemačkomu duhu osebujni pravac, koji je i uz djelomični svoj romantizam od prvoga časa bio strogo intelektualan, te se Niemci i sami nazvaše narodom mislilaca (das Volk der Denker) [...]. Imena Schliemann i Mommsen, Schrotter i Gneist, pak onda Bluntschli, Roscher i Brehm, da ne spominjemo tolikih povjesničara, sociologa i filosofa, svi ti intelektualisti stvoriše njemački narod, od kojega onda Stein i Bismarck učiniše njemačku državu [...].«[15]

»Dovoljnim obilježjem anglosaskoj kulturi samo su ova tri imena: Darwin, Stuart Mill i Edison. Darwin je 'znanstveno utvrdio' ono, što je kasnije Nietzsche filosofski i pjesnički propoviedao: Ne samo pravo jačega, nego i absolutnu opravdanost, da sve, što je slabo i nemoćno, pogiba. Stuart Mill, glasoviti borac za pravo žene, dakle nekako opreka Darwinu, bijaše apostol nauke, po kojoj je sve koristno ujedno i dobro (utilitarizam), to jest sve, što je praktično i realno, ujedno je i moralno. Edison je tomu moralu dao prirodnu sankciju, dokazavši tobože, da je nadčovjek na zemlji jedini

---

[14] Savremena Evropa, str. 199.

[15] Nav. dj., str. 200–201.

i pravi - Bog. Sjetimo se sada, da u Sjevernoj Americi i u Velikoj Britaniji znadu najunosnije upotriebiti sve francuzke i njemačke izume, i da Sjedinjene Države upravo sada navieštaju svoj kontinentalni, dakle čisto materijalni imperijalizam, pa ćemo bez muke priznati, da je tehnički napredak ili materijalna kultura glavno obilježje anglosaske civilizacije.«[16]

»Spomenimo se sad [...] da sve manje reforme u Rusiji i svi pokreti u Slavenstvu potječu mnogo više ili isključivo iz osjećaja dužnosti prema puku, a ne možda iz aristokratske zaljubljenosti u koji filosofski sistem, ili u koju znanstvenu teoriju; ne zaboravimo napokon, da se medju ruskim velikanima ne spominje ni Suvorov, ni Kutuzov, ni Skobelov, nego Dostojevskij i Turgenjev i Tolstoj, pa ćemo onda jasno razabrati, da čitav prostor, a to je šestina svieta, na kojem se šapće ili pjeva slavenska molitva, možemo nazvati moralnim područjem evropske kulture [...].«[17]

* * *

Kalergi u svojim djelima obuhvaća pogledom još šire prostore i time se još više udaljava od nekoga »eurocentrizma«. U knjizi *Held oder Heiliger*[18] polazi od stajališta bliskih Taineu, koji povezuje umjetnost i podneblje, o vezi između ćudoređa i podneblja:

---

[16] Nav. dj., str. 201–202.

[17] Nav. dj., str. 202.

[18] R. von Coudenhove-Kalergi (1927.), *Held oder Heiliger,* Wien-Paris-Leipzig: Paneuropa Verlag.

»*Najveća podjela čovječanstva mora se svesti na oprjeku između* obilja sunca *i* oskudice sunca, *na oprjeku između* Sjevera *i* Juga. *Ta se oprjeka najčešće označuje riječima* Orijent *i* Okcident, *zemlje osvita i zemlje sutona, Istok i Zapad. [...] To krivo označivanje nastalo je [...] dok se Zemlja još činila kao ploča kojoj je zapadna polovica Europa, a istočna Azija. Za Zemljinu kuglu nema više Istoka i Zapada: za Kalifornjanina Japan je Daleki Zapad, a Europa Daleki Istok. [...] Stupanj zemljopisne širine odlučniji je za značaj nego stupanj dužine. [...] U Europi se samoj nacionalni značaj približuje orijentalnomu to više što južnije leži neka zemlja: Portugalac i južni Tälijan mnogo su orijentalniji nego li istočniji od njih Šveđanin i Finac. [...] sjevemoamerički Indijanci, Japanci i sjeverni Kinezi, koji žive na europskoj zemljopisnoj širini, mnogo su srodniji u biti Europljanima nego afrički crnci koje južno od Europe dotiču isti meridijani. I u Europi samoj Grci stoje bliže Španjolcima, nego Šveđanima.*«[19]

---

[19] Nav. dj. str. 17–19: »Der größte Zwiespalt der Menschheit ist auf den Gegensatz von Sonnenreichtum und Sonnenarmut zurückzuführen, auf den Gegensatz zwischen Süd und Nord. Dieser Gegensatz wird meist mit den Worten Orient und Okzident, Morgenland und Abendland, Ost und West bezeichnet. [...] Diese irrige Bezeichnung entstand [...] als die Erde noch als Scheibe galt, deren Westhälfte Europa und deren Osthälfte Asien war. Für die Erdkugel gibt es keinen Osten und Westen mehr: für den Kalifornier ist Japan der ferne Westen und Europa der ferne Osten. [...] Der Breitegrad ist für den Charakter entscheidender als der Längegrad. [...] In Europa selbst nähert sich der Nationalcharakter dem orientalischen um so mehr, je südlicher ein Land liegt: der Portugiese und Süditaliener ist viel orientalischer als der östlichere Schwede und Finne. [...] daß die nordamerikanischen Indianer, die Japaner und Nordchinesen, die in der europäischen Breite leben, den Europäern viel wesensverwandter sind als die afrikanischen Neger, die südlich von Europa von den gleichen

Iz toga uvida izvodi Kalergi shematizam kultura i vrjednota, odnosno ideala junaka i svetca:

Radić i Kalergi

»*Stoga tvore Europa i Indija oba pola ćudoređa*: Europa sjeverni pol – Indija južni pol. [...] Europa je postala junakom svijeta – Indija svetcem. *Europa je osvojila najveći dio svijeta – Indija je velik dio svijeta obratila. [...] I drugi malen narod jugoistočno od Europe pola je svijeta religijski osvojio*: Židovi. *Taj je narod pokrenuo tri velika svjetska pokreta*: kršćanstvo, islam, socijalizam. [...] *Tako nalazimo u Europi velik polaritet Juga i Sjevera*: duhovno osvajanje od Juga – političko osvajanje od Sjevera. [...] *U Aziji je* Japan *kao najsjeverniji kulturni narod sjeverni pol* – Indija *južni pol. U predeuropsko vrijeme Amerike bio je ratnički* Mexico *Sjeverni pol - miroljubivi* Peru *južni pol.*« [20]

Borba sa sjevernjačkom prirodom i glađu objašnjava za Kalergia ideal junaka i vrjednotu energije na Sjeveru, a

---

Meridianen berührt werden. Auch in Europa selbst stehen die Griechen den Spaniern näher als den Schweden.«

[20] Nav. dj., str. 15–16: »Darum bilden Europa und Indien die beiden Pole der Sittlichkeit: *Europa den Nordpol — Indien den Südpol.* [...] *Europa wurde zum Helden der Welt — Indien zum Heiligen*; Europa hat den größten Teil der Welt erobert — Indien hat einen großen Teil der Welt bekehrt. [...] Ein zweites kleines Volk, im Südosten von Europa, hat die halbe Welt religiös erobert: *die Juden.* Dieses Volk hat drei große Weltbewegungen ausgelöst: *Christentum, Islam, Sozialismus.* [...] So finden wir in Europa die große Polarität des Südens und Nordens wieder: *die geistige Eroberung durch den Süden — die politische Eroberung durch den Norden.* [...] In Asien ist *Japan* als nördlichstes Kulturvolk Nordpol — *Indien* Südpol; in der voreuropäischen Zeit Amerikas war das kriegerische *Mexico* Nordpol — das friedliche *Peru* Südpol.«

obilje i zasićenost Juga objašnjava potrebu za vrjednotom harmonije i ideal svetca:

Hellada i Indija VII.

»*Njihov ideal* nije junak u borbi, nego smireni svetac. *Njihov ideal nije Herakle, nego* Buddha.«[21]

Tako postavlja Coudenhove-Kalergi najopćenitije »prirodne« podjele značaja naroda u djelu u kojem potom nastoji odrediti zemljopisne i povijesne elemente i protege »europske duše«, da bi na toj osnovi raspravljao o pitanjima europskoga imoralizma i europske moralne obnove u odnosu prema dvama idealima spomenutima u naslovu knjige.

Širinu svojega pristupa objašnjava Kalergi u predgovoru djelu *Totaler Mensch – totaler Staat* ovako: »Kao sin europskoga otca i japanske matere navikao sam se od djetinjstva baviti se pitanjima koja pokreću čovjeka i čovječanstvo s onu stranu svih oprjeka kulture i rase.«[22]

Radić nije imao neeuropske tjelesne roditelje, no i on se nadahnuo i neeuropskim duhovnim širinama izdajući 1924., vrlo brzo nakon izlaska izvornika, prijevod knjige Romaina Rollanda *Mahatma Gandhi* pod naslovom *Naš Gandhi* i pišući u predgovoru:

»... *već duže vremena znade izaći i u englezkim i u američkim novinama članak, gdje se veliki indijski nenasilni pokret proti englezkomu ili britanskomu gos-*

---

[21] Nav. dj., str. 22: »Ihr Ideal ist *nicht der kämpfende Held, sondern der friedliche Heilige.* Ihr Ideal ist nicht Herakles, sondern *Buddha.*«

[22] *Totaler Mensch – totaler Staat,* str. 10: »Als Sohn eines europäischen Vaters und einer japanischen Mutter bin ich seit meiner Kindheit gewohnt, mich mit Fragen zu befassen, die jenseits aller Gegensätze von Kultur und Rasse den Menschen und die Menschheit bewegen.«

podstvu prispodablja s našim hrvatskim mirotvornim pokretom proti beogradskomu militarizmu i centralizmu. Ali nama sada ne će više trebati, da Englezi i Amerikanci prispodabljaju Hrvatsku s Indijom i da za predsjednika HRSS *pišu, da je on balkanski Gandhi. [...] Sad je eto naime izašla i na hrvatskom jeziku knjiga o tom veličanstvenom pokretu pod naslovom Naš Gandhi. [...] Naš će Gandhi dakle doći u ruke izključivo onima čiji i jest, to jest, Hrvatima mirotvorcima, i kod njih će Gandhi učiniti svoje. Naš hrvatski seljački pacifizam i do sada je bio neslomiv, ali od sada će biti još nepobjediviji.«*[23]

Radić i Kalergi

* * *

Programatska knjiga *Paneuropa* promišljeno razrađuje Kalergijevu programatsku zamisao. Polazi od prostrane svjetske perspektive u kojoj razmatra Europu i njene odnose prema četirima glavnim dijelovima svijeta, a nastavlja se vremenskom perspektivom okrenutom od suvremenoga poraća prema budućnosti na mogućem putu u Paneuropu.

Knjiga ima predgovor i jedanaest poglavlja.

U *Predgovoru* predstavlja Kalergi socijalno i europsko pitanje kao dva najhitnija pitanja u suvremenoj politici kontinenta. Prvo od njih dnevno stvara i sukobljava stranke u svim zemljama, a drugo se još često ostavlja u sferi književnosti i utopije. No ono, kako kaže, glasi: »Može li Europa u svojoj političkoj i gospodarskoj rascjepkanosti očuvati svoj mir i samostalnost nasuprot rastućim izvaneuropskim svjetskim silama? Ili je prisiljena, da spasi svoj op-

[23] Romain Rolland (1924,), *Naš Gandhi*, Zagreb: Radićeva slavenska knjižara, str. VII.

stanak, organizirati se kao savez država?« I dodaje: »Izreći to pitanje, znači i odgovoriti na nj.« Malo dalje nastavlja: »Europa, koja je gotovo izgubila samopouzdanje očekuje pomoć izvana: jedni od Rusije – drugi od Amerike. Obje su nade za Europu po život pogibeljne. [...] Rusija je želi porobiti, Amerika je želi kupiti.« I zaključuje: »Dokle tisuće ljudi vjeruju u Paneuropu – ona je utopija; kada tek milijuni vjeruju u nju – ona je politički program; čim stotine milijuna u nju povjeruju – već je ostvarena.«[24]

Hellada i Indija VII.

Tu se jasno osjeća programatski karakter knjige. No jasno se osjeća i živost pitanja u njoj do današnjega dana. Kao što je u knjizi, kako će se vidjeti, Kalergi jasno predviđao opasnost od drugoga svjetskog rata, tako je predviđao i onu podjelu svijeta na interesne sfere dviju svjetskih velesila koja je Europu poslije toga rata dijelila na Zapadnu i Istočnu po sredini Srednje sve do pada »željezne zavjese«, a ima moćnih silnica koje tu podjelu i danas nastoje obnoviti.

I. poglavlje naslovljeno je *Europa i svijet.* U njem razmatra prilike na kraju prve četvrtine stoljeća koje je donijela propast europskoga gospodstva nad svijetom. Engleska, Rusija, Njemačka, Austro-Ugarska, Francuska i Italija nisu

---

[24] *Pan-Europa,* str. IX–XII: »'Kann Europa in seiner politischen und wirtschaftlichen Zersplitterung seinen Frieden und seine Selbständigkeit den wachsenden außereuropäischen Weltmächten gegenüber wahren - oder ist es gezwungen, sich zur Rettung seiner Existenz zu einem Staatenbunde zu organisieren?' Diese Frage stellen, heißt sie beantworten. [...] Europa, das sein Selbstvertrauen fast verloren hat, erwartet Hilfe von außen: die einen von Rußland – die anderen von Amerika. Beide Hoffnungen sind für Europa lebensgefährlich. Rußland will es erobern – Amerika will es kaufen. [...] Solange an Pan-Europa Tausende glauben – ist es Utopie; wenn erst Millionen daran glauben – ist es politisches Programm; sobald hundert Millionen daran glauben – ist es verwirklicht.«

više šest velikih sila.[25]

S jedne je strane izrastao Britanski Imperij iz Europe i postao međukontinentalno carstvo s težištem u Indijskom oceanu. S druge se strane Rusija izgradila u eurazijsku svjetsku silu koja se revolucijom izdvojila i iz europskoga sustava demokracije. U Istočnoj je Aziji došlo do stvaranja pacifičkoga pola moći nasuprot atlantskomu: Japan je postao prva neeuropska svjetska sila i najmoćniji narod iza anglosaskoga; u Istočnoj Aziji slijede ga u europeizaciji i militarizaciji donekle i Kina i susjedni narodi. A Sjedinjene Američke Države razvile su se u najbogatiju, najmoćniju i najnapredniju državnu tvorevinu na svijetu.[26] *Radić i Kalergi*

Europa je u svjetskome ratu postala svjetsko bojno polje, iz njega je izašla slabija od četiriju svjetskih sila; ako im ne želi podleći, i ako ne želi da sitnodušje i razdori kampanilista (»Kirchenturmpolitiker«) u europskoj politici postanu svjetska sramota, mora se politički i gospodarski ujediniti od Portugala do Poljske u Paneuropsku federaciju.[27]

II. poglavlje ima naslov *Granice Europe.* Tu se razlikuje zemljopisni, politički i kulturni pojam Europe.

Kalergi naglašuje da se zemljopisno Europa ne može smatrati kontinentom jer nema istočne granice, a da se Ural spominje kao ta granica otkad je bio granicom Rusije, iako ne stoji na međi europskoga poluotoka u Euraziji, nego sred azijskoga kopna.

Kulturno, pojam Europe obuhvaća osim zemljopisne Europe još i obje Amerike, dijelom Južnu Afriku, pa Australiju i Novi Zeland.

---

[25] Nav. dj., str. 13.

[26] Nav. dj., str. 14–16.

[27] Nav. dj. 23–27.

'ellada
Indija
VII.

Ono dakle što se treba odrediti kao Europa koja se može ujediniti politički je pojam Europe, a to su sve demokratske države kontinentalne Europe (sa svojim kolonijama), uključujući i Island. Taj politički pojam nazivlje Kalergi, za razliku od zemljopisnoga, Paneuropa.

Vrijedna su pažnje razmatranja o povijesnim granicama Europe koje su se bitno mijenjale. Grčka je bila prva Europa, Rim druga, znatno prostranija; poslije seobe naroda pod Karlom Velikim stvorila se je treća, a u srednjem vijeku pod auktoritati papa, naročito Innocentija III, stvorila se je četvrta Europa. Pod prosvijećenim apsolutizmom stvorila se je peta Europa, koja je za Petra Velikoga uključila i Rusiju te dobila granicu na Uralu, a za Napoleona dosegla je svoj vrhunac. Politika 19. stoljeća bila je prožeta sukobom načela Metternicha i Mazzinia, no svjetski je rat porazio tri monarhije u srednjoj i istočnoj Europi i priskrbio pobjedu Mazzinijevim načelima; time se je otvorio put stvaranju šeste Europe – Sjedinjenih država Europe – Paneurope.[28]

Slijedeća tri poglavlja posvećena su odnosima Europe prema trima od četiriju izvaneuropskih svjetskih sila: III. *Europa i Engleska,* IV. *Europa i Rusija,* V. *Europa i Amerika.* Pritom se predlaže budući uži savez i suradnja Paneurope i Engleske, odnosno »Svjetske Britanije« (Britanskoga Imperija), za Englesku se predviđa uloga posrednoga člana između Paneurope i Panamerike (koja se počela stvarati prije Paneurope), a solidarnost između tih triju svjetskih sila, koje počivaju na istim političkim temeljima, iste su kulture i podrijetla, trebala bi jamčiti miran razvoj svjetske civilizacije.[29]

---

[28] Nav. dj., str. 31–34.

[29] Nav. dj., str. 39–50 i 67–80.

Dalekim se Istokom Kalergi u knjizi posebno ne bavi jer on graniči s Rusijom, Britanskim Carstvom i Panamerikom, ali zato posvećuje posebnu pažnju Rusiji. Od Rusije vidi za razjedinjenu Europu opasnost usporedivu s nekadašnjom opasnošću za hellēnske gradove od Makedonije. Smatra da se ona nalazi u pohodu na Zapad od Petra Velikoga, i da su pred njom redom pale baltičke države, Poljska i Finska, a od mira u San Stephanu da je, došavši neizravno do Egejskoga mora, bila zaustavljana samo od srednjoeuropskih sila; pošto su one poražene u svjetskom ratu, jedino bi ujedinjena Europa s paktom koji bi jamčio solidarnu odgovornost za obranu europsko-ruske granice mogla zaustaviti rusko napredovanje. Kako se Rusija za to napredovanje prije revolucije služila panslavenskom ideologijom, tako se sada boljševizam služi ideologijom Treće Internacionale. Ako bi ujedinjena Europa snagom oduzela Rusiji nadu u imperijalno širenje na Zapad, možda bi ju potakla na razoružanje, a njeno bi razoružanje moglo potaći na demilitarizaciju još i Kinu i Japan, kojima, po mišljenju Kalergievu, jedino od Rusije prijeti vojna opasnost. Stoga on smatra da je pitanje europskoga i svjetskoga razoružanja usko vezano s pitanjem Rusije.[30]

Radić i Kalergi

VI. poglavlje nosi naslov *Europa i Društvo naroda* (*League of Nations*). Genèveskomu Društvu naroda prigovara Kalergi, osim toga što je obuhvatilo jedva pola svjetskih snaga (bez Sjedinjenih Američkih Država i dr.), da nema organskoga članjenja koje bi, poštujući niz prirodnih zajednica od obitelji preko naroda i narodnih skupina do čovječanstva, regionaliziralo dotada centraliziranu organizaciju Društva na 5 ili 6 realnih skupina: panameričku,

[30] Nav. dj., str. 51–65.

paneuropsku, britansku, rusku i mongolsku (ili kinesku i japansku). U takvoj bi organizaciji buduća paneuropska federacija mogla rješavati svoje izvanjske sukobe, dok bi unutrašnje rješavala u vlastitim tijelima. Tada ne bi bilo proturječja između paneuropske zamisli i Društva naroda. (No za takvu svjetsku organizaciju, »Svjetski areopag«, Hardingsova Washingtonska konferencija o razoružanju, po mišljenju Kalergijevu, nudi bolji model nego Wilsonovo Društvo naroda.)[31]

VII. poglavlje s naslovom *Europska opasnost od rata* opisuje stanje odnosa među zemljama u Europi koje se je od 1919. još samo pogoršalo, te opasnost od budućega rata koji bi »nadmašio svaku europsku maštu« ako se Europa ne ujedini. On predlaže da se stvori organizacija umjesto naoružane anarhije, mirovni sud umjesto rata, razoružanje umjesto utrke u naoružanju, solidarna garancija umjesto samopomoći, te kooperacija umjesto konkurencije. S napretkom tehnike budući rat mogao bi značiti iskorjenjenje pojedinih naroda, a bez obzira na ishod, imao bi vjerojatno samo jednu pobjedničku silu – Rusiju.[32]

U VIII. poglavlju *Europa nakon svjetskoga rata* ocjenjuje Kalergi razloge zašto se neka paneuropska unija nije mogla ostvariti prije svjetskoga rata: poglavito zbog triju carstava u Srednjoj i Istočnoj Europi, s kojima bi ujedinjenje u Europu značilo i prihvaćanje jamstva za trajnu neslobodu niza naroda: Estonaca, Letonaca, Litavaca i Poljaka, Čeha i Slovaka, Ukrajinaca, Slovenaca i Hrvata.[33] Tek je svjetski rat razriješio sukob između Metternichovih i Mazzinijevih

---

[31] Nav. dj., str. 81–94.

[32] Nav. dj., str. 95–105

[33] Nav. dj., str. 107.

političkih načela u korist Mazzinija s padom triju konzervativnih carstava. Niz se naroda oslobodio, no našle su se znatne manjine Nijemaca, Mađara i Ukrajinaca u susjednim nacionalnim državama. Ipak to auktor smatra manjim zlom koje se upravo ujedinjavanjem Europe može riješiti. Kako je novi europski zemljovid nastao kao izraz nacionalnih aspiracija u Europi, a ne gospodarskih potreba, te kako je time gospodarstvo osjetno pogođeno, a granice su postale pitanje nacionalnih ponosa, smatra Kalergi da je gospodarsko ujedinjenje najbolji put prema jedinstvenoj Europi. *Malu Entente* smatra prvim simptomom nekakve europske rekonstrukcije na tome putu, iako nema iluzija da je zato stvorena, nego i sam kaže da ona ima za svrhu da svoje članice brani od Rusije, te da potisne Njemačku, Ugarsku i Bugarsku.[34]

U IX. poglavlju *Njemačka i Francuska* obrađuje problem odnosa tih dviju zemalja kao »središnji problem Europe«. Mada bi jedna ili druga mogla računati s mogućom pobjedom u sukobu ako se on ne izbjegne, ipak od te pobjede ne bi mogla imati koristi. Kalergi ih radije pozivlje na izmirenje i na stvaranje »rudarske unije« te na zajedničku borbu za ljudska prava u svijetu.[35]

Nakon toga slijedi X. poglavlje o *Nacionalnom pitanju.* Tu se pobija mit o krvnoj srodnosti nacije, teorije o rasi utemeljene na jedinstvu jezika. Kalergi zastupa stav o duhovnoj srodnosti pojedinoga naroda i smatra europske nacije »školskim zajednicama europskoga duha«.[36] Jedan od

---

[34] Nav. dj., str. 107–117.

[35] Nav. dj., str. 119–134.

[36] Nav. dj., str. 139: »Diese Schulgemeinschaften des europäischen Geistes sind die Nationen.«

primjera kako vjera i povijest određuju narod snažnije nego jezik i rasa jesu mu Hrvati koji bi inače po jeziku mogli biti smatrani jednim narodom sa Srbima.[37] Narod je »carstvo duha«,[38] – mogli bismo reći: carstvo pojedine kulture – svetište sa svojim herojima duha, ali se ne smije izopačiti nacionalnim chauvinizmom: narod se ne smije smatrati izabranim narodom i odnositi se nesnošljivo prema drugima, kao nekoć vjeroispovijesti; štoviše, trebalo bi danas naciju odijeliti od države, kao nekoć crkvu.[39] Raspravlja i o europskoj naciji, odnosno o paneuropskom kulturnom osjećaju koji bi od dobroga Nijemca, Francuza, Poljaka ili Talijana mogao učiniti ujedno i dobrog Europljanina s misijom da svojom kulturom pridonese vrijedne prinose cijelomu svijetu. Predlaže da se granice, ni kada su nepravedne, ne mijenjaju, nego da se postepeno ukidaju: političkom snošljivošću i gospodarskom carinskom unijom. A propagandu nacionalne mržnje smatra da bi trebalo kažnjavati kao veleizdaju Europe.[40]

Napokon, u zadnjem, XI. poglavlju, *Putovi prema Paneuropi* Kalergi predlaže nekoliko koraka: sazivanje paneuropske konferencije, zatim potpisivanje ugovora o pomirenju i uzajamnome jamstvu među svim demokratskim državama kontinentalne Europe, potom stvaranje carinske i gospodarske unije, i naposljetku – Ujedinjenih država Europe s dvodomnim parlamentom. Stvaranje paneuropskoga saveza može, po Kalergijevu mišljenju, spriječiti budući katastrofalni europski rat; osigurati Europu

---

[37] Nav. dj., str. 138.

[38] Nav. dj., str. 140: »Die Nation ist ein Reich des Geistes.«

[39] Nav. dj., str. 147.

[40] Nav. dj., str. 135–149.

od stalnoga miješanja izvaneuropskih sila u njene poslove; osigurati ju od ruske invazije i uvođenja crvene ili bijele diktature; osloboditi ju od utrke u naoružanju; i učiniti ju konkurentnom na svjetskome tržištu. Na tome programu morale bi stajati sve europske stranke, a naročito socijaldemokrati i građanski demokrati. Neprijatelji su Paneurope nacionalni chauvinisti, komunisti, militaristi i industrije zaštićene carinskim protekcionizmom; od njih su posljednji najmoćniji i najopasniji. Bitku sa svima njima, a na korist Europi, moraju iznijeti mladež i žene Europe, prvaci duha i svi Europljani dobre volje da bi od Europe, od Portugala do Poljske, izgradili »jedinstveno svjetsko carstvo mira i slobode«.[41]

Radić i Kalergi

* * *

Između Radićeve *Savremene Evrope* i Coudenhove-Kalergieve *Paneurope* postoje, naravno, velike razlike.

Radić je marno skupljao znanja i obilje podataka o Europi iz mjerodavne suvremene literature o tome predmetu, o povijesti, politici, kulturi itd. i sabrao ih u obuhvatnoj knjizi od 416 stranica za Poučnu knjižnicu »Matice hrvatske«, u kojoj je izašla kao XXXI. knjiga 1905., dakle pet godina nakon početka stoljeća i devet godina prije izbijanja Prvoga svjetskoga rata.

Kalergi je napisao svoju programatsku knjižicu od 168 stranica sa željom, ne da pouči puk, nego da pokrene veliki politički pokret; svoje sudove daje smjelo i samopouzdano; i kada se opire o predšasnike i literaturu, ne spominje ih zbog naravi teksta i ne izvodi stavove iz njihove auktorita-

[41] Nav. dj., str. 151–168: »[...] über einem einigen Weltreich des Friedens und der Freiheit!«

ti, nego iz vlastitih argumenata i dojmljivih magistralnih analogija; osim toga, on objavljuje knjigu u izmijenjenoj političkoj situaciji devet godina nakon izbijanja Prvoga svjetskoga rata i pet godina nakon njegova svršetka.

Hellada i Indija VII.

Pa ipak je Radić izgradio promišljene nazore o Europi, njenoj povijesti i suvremenoj podjeli, s kojima se ne moramo u svem složiti, ali predstavljaju čvršće i bolje temelje od kojih se može krenuti, negoli se u prvi mah može sagledati. Ovdje će nas, međutim, u prvome redu zanimati podudarnosti između njega i Kalergia, koje dijelom počivaju na zajedničkim kulturnim i misaonim pretpostavkama, pa vjerojatno i izvorima, kao što se to pokazalo na idejama bliskima francuskomu pozitivizmu Hippolytea Tainea ili njemačkome romantizmu i filozofiji, a dijelom i na usporedivome načinu mišljenja.

Na početku Radićeva djela nalazimo izbor povijesnih razmatranja, koja, ako i jesu opće dobro, ipak su iznenađujuće podudarno iznesena onima kasnije u Kalergija. Spomenuvši azijske civilizacije i Egipat, Radić nastavlja: »Kulturnim ognjištem toj staroj 'historijskoj Evropi' bijaše u svojem cvatu Grčka, a kad joj latinska Italija postade središtem, i politički neslobodna Grčka ostade joj prvim kulturnim svjetionikom.«[42] Kalergi pak kaže: »Hellada je bila prva Europa. Njena opreka prema Perziji stvorila je napetost između Europe i Azije, stvorila je europsku ideju.«[43] Radić razrađuje misao: »Na prvi pogled Grčka je mala Evropa, u kojoj je - spomenimo uz put - Tesalija s Macedonijom ono,

---

[42] *Savremena Evropa,* str. 3.

[43] *Pan-Europa,* str. 31: »Hellas war das erste Europa. Sein Gegensatz zu Persien schuf die Spannung zwischen Europa und Asien, schuf die europäische Idee.«

što je prama velikoj Evropi Rusija sa Sibirijom.«[44] A Kalergi kaže: »Rusija je Makedonija za Europu.«[45] Radić razvija misao i dalje: »I kako se kasnije Evropa pomladila u Americi, osobito sjevernoj, dakle u dalekim zemljama preko mora, tako je i drevna Grčka najveću svoju snagu crpla iz južno italskih i maloazijskih naseobina svojih.«[46] U Kalergija se v. poglavlje *Europa i Amerika* nadovezuje na IV. poglavlje *Europa i Rusija*, ali ne nalazi se ova paralela sa starinom (koju inače nalazimo u sicilijanskoga pisca Tommasia di Lampedusa u romanu *Il Gattopardo).*

Radić i Kalergi

Dalji se tijek povijesti u Radića prati na povijesti Rima, pa kršćanstva kojim se Europa širi, dok se islamizmom sužuje, naglašuje ulogu Karla Velikoga, te preko srednjega vijeka uvodi do slijedećega poglavlja – do novih europskih država.[47] To su Francuska, Španjolska i Engleska; Nizozemska i Švicarska; Turska, Švedska i Poljska; Pruska i Austrija; Rusija; Hrvatska, Češka i Ugarska; Rumunjska, Srbija i Bugarska. Taj se slijed razdoblja okvirno slaže s Kalergijevom slikom o pet od šest razdoblja stvaranja Europe,[48] ali nema naglaska na ujedinjenju Europe. To, međutim, nije čudno jer je Radićeva knjiga pisana u vrijeme za koje i Kalergi kaže da u njem nije bilo moguće zamisliti stvaranje neke Paneurope.[49]

Opća podjela Europe u Radića na četiri europska kulturna područja: anglosasko, romansko, germansko i slavensko, podređena je diobi na dva centripetalna i dva centrifu-

---

[44] *Savremena Evropa,* str. 4.

[45] *Pan-Europa,* str. 53: »Europas Mazedonien ist Rußland.«

[46] *Savremena Evropa,* str. 4.

[47] *Savremena Evropa,* str. 3–13.

[48] *Pan-Europa,* str. 31–34.

[49] *Pan-Europa,* str. 107.

galna područja. Pritom su romansko i germansko područje centripetalna, a anglosasko i slavensko centrifugalna.[50] U Kalergija su, kao što se pokazalo, Britanski Imperij[51] i sovjetska Rusija shvaćeni kao područja uopće izvan paneuropskoga saveza, dok je Njemačkoj i Francuskoj posvećeno cijelo IX. poglavlje kao »centralnomu problemu Europe«,[52] i to nakon VII. poglavlja o Europskoj opasnosti od rata i VIII. o Europi poslije svjetskoga rata.

I tu očito postoji, ako ne istovjetnost, a ono znatna podudarnost u prihvaćenu načinu mišljenja. No razlike nam ovdje daju povoda i za neke kritičke primjedbe. Upravo se na podjeli na četiri kulturna područja, mada iza nje stoje statistički točne prosudbe s kojima se slaže i Kalergi, ipak krije i neprihvatljivo pojednostavljenje kojim se kulturološke podjele preolako povezuju sa srodnošću jezika europskih naroda.

Doista veliki narodi romanskih jezika, Francuzi i Španjolci, kulturološki, pa i povijesno-politički pripadaju atlantski orijentiranoj Zapadnoj Europi u užem smislu. Ali treći veliki narod romanskoga jezika, Talijani, prije pripadaju sredozemno orijentiranomu krilu Srednje Europe, dok četvrti, Rumunji, pripadaju eurazijski orijentiranoj Istočnoj Europi između Grčke i Rusije. Narodi germanskih jezika, Nijemci i Skandinavci, pripadaju kontinentalno i baltički orijentiranoj Srednjoj Europi u širem smislu, a

---

[50] *Savremena Evropa,* str. 198–199.

[51] Britanski je imperij nakon Prvoga svjetskog rata još postojao, a tek pošto se nakon Drugoga svjetskog rata raspao, godinu dana nakon osamostaljenja Indije, zabavio se Winston Churchill pokretanjem Evropskoga pokreta u den Haagu 1948.

[52] *Pan-Europa,* str. 119-134: IX. Deutschland und Frankreich; prvi podnaslov glasi: Europas Zentralproblem.

Englezi, također u osnovi germanskoga jezika, povijesno pripadaju očito atlantski orijentiranoj Zapadnoj Europi, a preko Atlantika i drugim svjetskim morskim prostorima. Eurazijski pak imperij Rusije, duhovne nasljednice južnoga eurazijskog Byzantijskoga Carstva, težište je Istočne Europe kojoj pripadaju narodi grčkoga jezika i istočnoslavenskih jezika, ali i jedan romanski narod i istočni Južni Slaveni. Taj se kulturni krug prepoznaje i po pripadnosti pravoslavlju. Jezično je najraznolikija vjerojatno Srednja Europa: pripadaju joj narodi germanskih jezika, ali i zapadnoslavenskih, zatim zapadni Južni Slaveni, te narodi baltičkih i ugrofinskih jezika. U svoj toj jezičnoj raznolikosti zemlje te Srednje Europe dijele neke bitne sastojnice zajedničke povijesti i neke kulturne značajke, kao što je, na primjer, decentraliziranost: svojstven im je veći broj sveučilišnih, gospodarskih, pa i političkih središta, a ne podjela na centar i provinciju, koja je mnogo svojstvenija Istočnoj, ali i Zapadnoj Europi. Podjele na Moskvu ili Sankt Peterburg i provinciju, ili na Pariz i provinciju, nisu svojstvene srednjoeuropskim zemljama. Osim toga, upravo zbog njihove kontinentalne usmjerenosti, dva su se povijesna slučaja ujedinjavanja velikih dijelova Europe ostvarila polazeći baš iz te Srednje Europe i trajala su vrlo dugo: jedan je pošao s njena juga – Rimska Republika i Carstvo – i trajao je tisuću godina, a drugi s njena sjevera – Sveto Rimsko Carstvo – i trajao je devet stoljeća. S druge strane, zemljama Srednje Europe uglavnom nije uspjelo stvoriti oceanske imperije kao zemljama Zapadne Europe, niti eurazijske imperije, kao zemljama Istočne Europe. Takva povijesna sudbina bitno je utjecala na opću kulturu i političku kulturu tih prostora, a ne može se dobro otčitati pomoću podjele na skupine naroda po jezičnoj srodnosti. Stoga je ta podjela ipak još nasljeđe

Radić i Kalergi

onih ustrajnih teorija koje su znale olako povezivati jezik i kulturu, a često i rasu, što i Kalergi promišljeno odbacuje.[53]

Hellada *Indija* VII.

Na kraju, uočavajući na sličan način ustrojnice Europe, uza spomenute i druge nespomenute razlike, te videći i brojna pitanja i teškoće koje stoje pred Europom, i u vrijeme kada je Radić pisao svoje djelo, i osamnaest godina kasnije, kada je Kalergi pisao svoj programatski spis, obojica se slažu u još jednom uvjerenju. Kalergi vjeruje, pod uvjetom da se Europa ujedini, da joj predstoji i velika kulturna budućnost: »Ta jedinstvena Europa bila bi sposobna i pozvana, po svojem središnjem položaju između Engleske i Amerike s jedne strane, a Rusije i Orijenta s druge, i po tradiciji i nadarenosti svojih stanovnika još dugo biti kulturnim središtem svijeta.«[54] A Radić, pošto je govorio o osamostaljenju nekih kolonija, od kojih su se Sjedinjene Države razvile u najopasnijega konkurenta ne samo Velikoj Britaniji, nego i ostaloj Europi, i o trgovačkoj utakmici između Francuske i Njemačke, Velike Britanije i Njemačke, Amerike i Europe itd., kaže: »No u nijednom slučaju ne će se i ne može dogoditi, da Evropa čitavoj zemaljskoj kruglji ne bude vazda onakvim kulturnim svjetionikom, kakvim je bila Grčka staroj klasičkoj Evropi, Carigrad i sjeverna Italija Evropi sredovječnoj, i kakvim je Francuzka još uviek Evropi savremenoj.«[55]

U Radića je očito da je pisao knjigu o Europi prije Prvoga svjetskoga rata i prije iskustva sa sovjetskom Rusijom koja nije naslijedila velike ruske mislioce i pisce, one koji su

---

[53] *Pan-Europa,* str. 135 i d.

[54] *Pan-Europa,* str. 38: »Dieses einige Europa wäre fähig und berufen, durch seine Mittel lage zwischen England und Amerika einerseits - Rußland und dem Orient anderseits sowie durch die Tradition und Begabung seiner Einwohner noch lange Zeit Kulturzentrum der Erde zu sein.«

[55] *Savremena Evropa,* str. 197.

postali i moralni učitelji Europe i, osobito, našega Radića, nego je krenula putom totalitarizma. Osim toga, u djelu se pokazuju naglašene simpatije prema nesrednjoeuropskim zemljama koje bismo mi nazvali zemljama Istočne Europe i zemljama Zapadne Europe u užem smislu. Te su simpatije vrlo razumljive sa stajališta Hrvata u Austro-Ugarskoj, gdje narodi slavenskih jezika nisu dijelili prava naroda njemačkoga ili mađarskoga jezika, a Hrvatska je još k tomu bila podijeljena na dio pod austrijskom upravom i dio pod ugarskom, i nije se mogla ujediniti. One su razumljiv izraz onodobne težnje za duhovnom i stvarnom slobodom. Pa opet, navedene podudarnosti, vjerujem, dovoljno govore i o europskoj usmjerenosti i o srednjoeuropskoj ukorijenjenosti Stjepana Radića i dobroga dijela nasljeđa političkoga mišljenja u Hrvatskoj koje je vrlo srodno onim sveeuropskim idejama koje su u Srednjoj Europi uvijek imale plodno tlo zbog njene kontinentalne usmjerenosti, a u Coudenhove-Kalergija dobile su osobito oštrouman i dalekovidan izraz. Stoga, ako Srednja Europa i Europa u cijelosti kao područje – i, po mogućnosti, savez – svih europskih demokratskih, i samo demokratskih, država, nije, ili ne bude, protiv Hrvatske i njena prežitka i razvoja, politička će Hrvatska jamačno biti živo opredijeljena za njih.[56]

Radić i Kalergi

[56] Devetnaest je godina proteklo od prvoga objavljivanja ovoga članka 1994. do trenutka kada je Hrvatska postala punopravna članica Europske unije 1. srpnja 2013. Do primitka u članstvo prošlo je deset godina od hrvatskoga podnošenja zahtjeva za članstvo 2003. i osam godina od početka pregovora 2005. Složenost međunarodne geopolitike znala se je pritom odraživati i u dilemama hrvatskih građana – neki su strani i domaći političari, bankari ili gospodarstvenici imali i partikularne interese da Hrvatska ostane duže izdvojena – ali nema sumnje da je većinu građana obrazac hrvatske europske, srednjoeuropske i sredozemne, kulture jednoznačno poticao na to da žele to pridruženje ako bude pod prihvatljivim uvjetima.

NAVOĐENA LITERATURA I PRIJEVODI:

COUDENHOVE-KALERGI, Richard von (1923.). *Pan-Europa.* Wien.

——— (2005.). *Paneuropa.* Prijev. Mate Križman. Zagreb: Hrvatska Paneuropska unija.

——— (1937., 3. izd. 1965.). *Totaler Mensch – totaler Staat.* Wien-München: Verlag Herold.

——— (2002.). *Totalitarna država – potpuni čovjek.* Prijev. Vladimir Vadjon. Požega: Hrvatska Paneuropska unija.

——— (1934.), *Europa erwacht!,* Zürich-Wien-Leipzig: Paneuropa-Verlag.

——— (1927.), *Held oder Heiliger,* Wien-Paris-Leipzig: Paneuropa Verlag.

RADIĆ, Stjepan (1905.), *Savremena Evropa ili karakteristika evropskih država i naroda,* Poučna knjižnica »Matice Hrvatske«, knj. XXXI, Zagreb: Matica hrvatska.

ROLLAND, Romain (1924,), *Naš Gandhi,* Zagreb: Radićeva slavenska knjižara.

TAINE, Hippolyte (1866.), *Philosophie de l'art en Italie,* Paris: Germer Baillière.

Na putu prema njemu Hrvatsku su podržavale Paneuropska unija i sve istinski europski nastojene političke snage u Europi, pa i u svijetu, no bilo je i mnogo onih čijim interesima to nije odgovaralo. U načelu bili su to isti kojima ni Europska unija nije odgovarala. U tome se je procesu moglo mnogo naučiti o toj europskoj nastrojenosti ili njenu izostanku u političkim krugovima Europe i svijeta.

VIII

Filozofija, mišljenje, kultura i jezik: neka opća razmatranja na zornim primjerima

JEZIČNA MIJENA I JEZIČNI RAZVOJ TE NJIHOV ODNOS PREMA KULTURI I MIŠLJENJU

O odnosu filozofije i hrvatskoga jezika mogu se postavljati pitanja na različitim razinama. Čini mi se da su predlagači ovoga skupa pošli od pitanja:Na kojem se jeziku ili jezicima treba ili može pisati o filozofiji u Hrvatskoj?

Možemo poći od teza: 1. da je filozofija univerzalna, sveopća, i da niti je ograničena na koji jezik, niti mislioci trebaju o njoj pisati samo na nekome određenome jeziku, pa tako ni na vlastitome, u nas hrvatskome, ali ni na određenome tuđem koji nije ništo filozofičniji samo zato što je uporabno raširenija ili čak globalno raširen kao engleski, 2. da je jezik sredstvo priopćavanja i razmjene misli i oba-

vijesti pa je najbolje saobraćati na jeziku ili jezicima onih kojima je priopćavanje namijenjeno, a kojima priopćavatelj vlada, i 3. da filozofijsko mišljenje i razgovor predstavljaju jedan od najzahtjevnijih i najizoštrenijih funkcionalnih stilova u jeziku, znanstveni stil, i da su u njem jedna od najzahtjevnijih podvrsta.

Hellada
Indija
VIII.

Prva teza potvrđena je u povijesti zapadne i bliskoistočne filozofije kada su se grčka filozofija i znanost stale sustavno prevoditi na syrijski pa onda osobito na arapski. Na arapskome se filozofija mogla dalje nastaviti razvijati kao temelj općega razumskoga obrazlaganja i umskoga znanja,[1] koje je služilo zajednicama arapske ili islamske kulture jednako dobro kao što je prije služilo Hellenima. Hrvatska se pak filozofija daleko najvećim dijelom i nije pisala hrvatski, nego latinski, kao i velik dio zapadnoeuropske filozofije. Moguće je, dakle, da filozofi ne pišu svojim jezikom, nego nekim jezikom razvijenijim za filozofsko izražavanje ili uopće znanstveni funkcionalni stil poput latinskoga, ili makar općenitije raširenim i rabljenim poput engleskoga.

Druga teza kaže da se mislilac ili znanstvenik može obraćati svojoj okolini i svojoj kulturi izgrađujući ju stvaralačkim mišljenjem, ili nekoj zajednici koja npr. može biti utoliko šira što je međunarodna, ali je možda stručno uža, posebnija i društveno izdvojenija u auktorovoj sredini, a možda i drugim sredinama. Filozofija se može shvaćati kao osobni životni poziv, ili kao intelektualna zauzetost u zajednici, a može i kao znanstvena struka koja se obraća

---

[1] Arapske prijevode shvaća kao dokaz univerzalnosti grčke filozofije Dimitri Gutas (1998.). *Greek Thought, Arabic Culture.* London i New York: Routledge. V. Bučan, Daniel (2013.). *Uvod u arapsku filozofiju.* Split: Filozofski fakultet, Odsjek za filozofiju, str. 16.

samo stručnoj zajednici. Ovisno o tome želi li mislilac ili stručnjak graditi kulturu svoje sredine, ili davati znanstvene prinose o filozofiji međunarodnim stručnim krugovima, birat će i jezik kojim će pisati. Naravno, ne isključuje se mogućnost i da se filozof intelektualno stane zauzimati za etičke ili druge svrhe i u međunarodnoj zajednici, ili da se odluči pokušati stvaralački obogaćivati međunarodnu kulturu svojim prinosima. Uspjeh će ovisiti o o onome što može ponuditi i o tome koliko stvaralački misli i uspijeva k tomu izražavati svoje misli na jeziku koji je izabrao.

Treća teza proizlazi iz toga što su u filozofiji mišljenje i izražavanje duboko prepleteni pa, ako i ne mislimo da jezik uvjetuje mišljenje i nazor na svijet, kako je mislio Benjamin Lee Whorf,[2] a za to su mu nekoga povoda dali veliki jezični mislioci Wilhelm von Humboldt[3] i Edward Sapir[4] (iako to nisu tako određeno izrazili), ipak možemo reći da ima oblika filozofijskoga mišljenja koji zahtijevaju primjeren stupanj razvoja jezika da bi ih mogao izraziti, kao i to da ima pojava u jeziku kojima on kao sustav znakova usmjerava mišljenje na različite načine. Da bi se moglo fi-

---

[2] Whorf, Benjamin Lee (1956.). *Language, Thought and Reality.* Selected Writings of Benjamin Lee Whorf, ed. by John B. Carroll. Cambridge MA, Massachusetts Institute of Technology (MIT).

[3] Humboldt, Wilhelm von (1835.). *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts.* Berlin (repr. Ewald Wasmuth (1935.), Berlin, s varijantama i pogovorom); v. i *Wilhelm von Humboldt's gesammelte Werke,* VI. Bd. (1848.), herausg. von Carl Brandes (Vorw. Alexander von Humboldt). Berlin: Verlag von G. Reimer, str. 1–425.; *Wilhelm von Humboldts Werke,* herausg. von Albert Leitzmann, VI. Bd. (1907.). Berlin: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, B. Behr's Verlag, str. 111–304.

[4] Sapir, Edward (1921., 1949.). *Language. An Introduction to the Study of Speech.* New York and London, A Harvest / Harcourt Brace Jovanovic Book.

lozofski izraživati na nekome jeziku, on se mora osposobiti da omogući izraživanje nekoga ili različitih načina mišljenja, svakoga načina mišljenja koji se na njem želi izraziti.

Hellada i Indija VIII.

* * *

Jezici se prepušteni sebi, ako se ne njeguju i čuvaju, mijenjaju, i to počinje na najnižoj razini glasova, a odražuje se sve do najviših razina skladnje, rječnika i stilistike. Kada se zbog nemarne uporabe nekoga jezika u neobrazovanijim slojevima društva, a još više zbog širenja jezika na novu zajednicu govornika, npr. latinskoga prvo na Kelte, Galle, a zatim na Germane, recimo Franke, stanu događati glasovne promjene, u ovome slučaju – gubitak svih slogova u riječima osim prvoga i naglašenoga, nastaje od *bonitatem* francusko *bonté*, od *matutinum* fr. *matin*, od *securitatem* fr. *sûreté*, ili od *liberare* fr. *livrer*. Zbog gubitka nenaglašenih slogova od latinske sprezidbe *amo, amas, amat* gubi se dobrim dijelom u francuskome sprezidba i dobiva uvijek isto [*ɛmə*] (u pismu se još 2. l. *aimes* razlikuje od 1. i 3. *aime*), pa se moraju dodavati lične zamjenice da označe lice glagola. Posljedice glasovne mijene pojavljuju se, dakle, prvo u morfologiji, a zatim u sintaksi, s time da se dijelom sintakse (npr. sintagmom: zamjenica + glagol) zamjenjuju izgubljeni oblici (npr. gl. lica). Urušavanje glagolskih oblika dovodi i do gubitka vremena, npr. futura *amabo* i perfekta *amavi*, pa se zamjenjuju sintagmama koje se pretaču u novoskovane glagolske oblike: *j'aimerai* »ljubit ću« i *j'ai aimé* »ljubio sam«, kojima bi se vulgarnolatinski predlošci mogli dočarati rekonstrukcijama: **amare habeo* i **habeo amatum*. Slično se događa i sa sklonidbom. Uz glasovne mijene s posljedicama u jezičnome izrazu, dolazi i do značenjskih pomaka u rječniku, često do degradacije, tako da *livrer* više

ne znači »osloboditi« kao *liberare*, nego »otposlati« i sl. Isto se tako može dogoditi da se riječi višega stila izgube, barem u izvornome značenju, kao *caput* »glava« ili *equus* »konj«, a zamijene ih u vulgarnome latinskome one iz nižega registra, npr. *testa* »bundeva« koja postane fr. *tête* »glava«, ili *caballus* »kljuse« koji postane fr. *cheval*.[5] U tome se slučaju takve riječi iz nižega registra promaknu u viši, pa se čak i vitez zove *chevalier*, a to ne znači više samo »kljusar« nego već »konjanik«, dakle aristokratski ratnik. Ukratko, prepušteni sebi, jezici se mijenjaju, gube crte prijašnjega ustroja pa ih nastoje nadoknaditi novim jezičnim sredstvima. No ta mijena nije razvoj, kako se često, pod ideološkim utjecajem evolucionizma i darwinizma nepromišljeno kaže, nego propadanje i nadoknađivanje izraza za ono za što se izgubio. Tko bi pri zdravu razumu rekao da se je *eau* [o] »razvilo« od *aqua*, ili *a* »razvilo« od *habet*?

Razvoj je u jeziku nešto posve drugo: srednjovjekovni, pa renesansni i, osobito, klasični pisci 17. stoljeća razvili su francuski u književni jezik, a tada im je za pomoć osnovana i najuglednija ustanova učenosti, Francuska akademija, i druge njoj srodne akademije koje su stale njegovati francuski jezik i književnost, kulturu i znanost na njem, dakle sve funkcionalne stilove po kojima neki jezik postaje književni ili standardni jezik.

Romanski su jezici izvrstan primjer jer im dobro poznajemo jezik pretka ili mater – latinski. No slično je i s engleskim iako pragermanski nemamo posvjedočen. Suvremeni je engleski, nakon niza glasovnih promjena, gotovo potpu-

---

[5] Adamović, Julije (1939, 9. izd.). *Francuska gramatika / Grammaire française. Cours supérieur*, prir. Ježić, Slavko. Zagreb: Narodna knjižnica, str. 292–300.

no izgubio sklonidbu (osim oznake za množinu »-s« i, ako tko hoće, *saksonskoga genitiva* »-'s« kao oznake posvojnosti i sl..) i sprezidbu. Engleski glagoli kao *sing* imaju samo pet razlikovnih oblika u standardnoj uporabi (*sing, sings, sang, singing, sung*), dok njemački glagoli kao *singen* imaju još uvijek šesnaest. No staroengleski ih je imao mnogo više nego suvremeni njemački, a isto vrijedi i za druge starije germanske jezike poput gotskoga i starovisokonjemačkoga. S druge strane, staroengleski nije posuđivao strane riječi nego kovao svoje. U međuvremenu se stanje posve izmijenilo. Jedan je od najznatnijih udaraca staroengleskomu zadalo zauzeće Britanije od Normana koji su već u Normandiji preuzeli starofrancuski kao jezik svoje kulture. Već su prije Angli i Sasi preuzeli neke riječi od domaćega stanovništva, britanskih Kelta, a i od Danaca koji su vladali dijelovima Britanije, ali nakon normanskoga osvojenja ušao je u engleski čitav rječnik vladanja i upravljanja iz francuskoga, npr. za sutca, porotu ili zatvor: *jugde, jury, goal / jail,* ili za plemstvo, baruna, markiza, vojvodu: *baron, marquis, duke* – od engleskih je plemićkih naslova ostao jedino *earl* »grof«, ali mu je žena postala *countess* »grofica«. Engleski je bio degradiran na jezik razvlaštenih i neobrazovanih podanika: seljaka, ratara i pastira. Anglosaksonci su na engleskome pasli ovce, svinje ili krave i telad: *sheep, swines,* ili *cows* i *calfs,* a nisu smjeli loviti divljač: *deer,* a Normani su na francuskome jeli janjetinu, svinjetinu, govedinu i teletinu: *mutton, porc, beef* i *veal,* a sami su si pribavljali meso divljači *venison.*[6] Čak je kralj Rikard Lavljega Srca pjevao trubadurske pjesme francuski, pa i provansalski, a

[6] Bradley, Francis (1927.). *The Making of English.* London: Macmillan and Co., str. 85–97.

samo je legendarno upamćeni Robin Hood govorio engleski. Sociolingvistička situacija bila je triglosija sa staleški i funkcionalno raspodijeljenim stilovima između pučkoga engleskoga, plemićkoga (normanskoga) francuskoga i crkvenoga latinskoga. Pojednostavljeno govoreći, rad, vlast i duh ili učenost imali su – ne samo različite jezične funkcionalne stilove u Engleskoj, nego su se izražavali i različitim jezicima. S vremenom je ipak jezik pretežitoga pučanstva u Engleskoj, engleski, prevladao i inkorporirao nasljeđe tih različitih funkcionalnih jezika u svoje funkcionalne stilove. Dodatno je obogaćena i oplemenjena latinska sastavnica engleskoga nakon razdoblja humanizma, kada su se stali moćno razvijati književnost, a potom postupno i filozofija i znanost na engleskome. Ta je latinska sastavnica pokrpala mnoge rupe i obradila mnoga polja u opustošenome, obezvlaštenme i nenaobrazbenome engleskome tako da se njime bez nje uopće ne bi mogao voditi intelektualni razgovor. U jeziku s jedva još živom morfologijom i tvorbom, ne bi se bez latinskoga mogli izreći ni danas neutralni (svojevremeno samo znanstveni) pridjevi od naziva domaćih životinja: krava je *cow*, ali kravlji ili govedski je *bovine*, pas je dog, ali pseći je *canine*, mačka je *cat*, ali mačji je *feline*, pa i čovjek je *man* (žena: *woman*), a ljudski ili čovječji je *human* (muški: *masculine* ili franc. *male*; ženski: *feminine* ili franc. *female*) itd. Naravno da se bez latinske sastavnice na engleski ne bi mogao prevesti nijedan ozbiljan filozofijski tekst, a ni raspravljati na njem o filozofijskim pitanjima.

To, međutim, znači da engleski ne bi mogao služiti kao jezik za intelektualne potrebe, nakon svega što mu se dogodilo od 11. do, recimo, 15. stoljeća, da nije inkorporirao znatan latinski rječnik, a i grčki sadržan ili stiliziran u njem. A to pak znači: da latinski nije svojevremeno postao razvi-

jenim književnim jezikom, ne bi mogao ni poslužiti engleskomu da se razvije posuđivanjem velikoga dijela rječnika iz latinskoga. Razvoj europskih jezika u smjeru književnih jezika kojima će se moći ne samo pjevati epske i lirske pjesme i upravljati jednostavnim plemenskim zajednicama, nego i upravljati složenom urbaniziranom zajednicom, pisati zakone, pisati prozu, raspravljati o spoznaji, razvijati filozofiju i znanosti, počeo je u grčkome. O razvijenosti grčkoga za poeziju rano svjedoče homērski epovi, a zatim melička lirika i dorska korska pjesma. Od najranijih mislilaca za koje znamo pa do Platōna i Aristotela razvio se grčki jezik do tolike misaone istančanosti da je mogao izraziti i najtanje misaone razlike. Latinski je počeo kao jezik seljaka i vojnika, no uskoro je susret s hellēnskom kulturom stao tako preobražavati rimsku kulturu da je stao razvijati i latinski jezik. Nakon bitke kod Pydne 168. i od vremene Publija Cornelija Scipiona Aemiliana Afričkoga i kruga njegova, dakle od sredine 2. st. pr. Khr. Rimljanima se čak i panteon helenizira, a što Grci, što Rimljani heleniziraju i latinski jezik, ali uglavnom ne posuđenicama, nego novotvorenicama. Mnogi, a osobito Marc Terentij Varron i Marc Tullij Ciceron, te najbolji pjesnici, govornici i pisci, kuju u latinskome izraze za pojmove nove kulture: od opisa jezika do filozofijskih pojmova. Vrlo su zoran primjer gramatički nazivci za vrste riječi, τὰ μέρη τοῦ λόγου, latinski: *partes orationis*, ὄνομα : *nomen*, ἀντωνυμία : *pro-nomen*, ῥῆμα : *verbum*, ἐπίρρημα : *ad-verbium*, πρόθεσις : *pro-positio*, συνδεσμός : *con-iunctio* itd. A od filozofijskih pojmova, τὸ ὄν : *ens*, τὸ εἶναι : *esse*, ἡ οὐσία : *essentia*, τὸ ἴδιον : *proprium*, τὸ συμβεβηκός : *ac-cidens*, τὸ γένος : *genus*, ἡ διαφορά : *dif-ferentia*, ἡ ὑπόστασις : *sub-stantia*, μορφή : *forma*, : εἶδος : *species* itd. Sve su to prevedenice koje jasno odražuju svoj grčki uzor.

Da rimski auktori nisu tako marno kovali nazivlje, ne bi se mogla u Rimu razviti (retorika, dijalektika ili) filozofija, i kasnije nastaviti na Zapadu na latinskome od patristike i skolastike do racionalizma u 17. st. i dalje. Oni moderni europski jezici koji imaju tako živu tvorbu riječi da to latinsko (i dijelom grčko) nazivlje mogu prekovati u svoj izričaj tako i čine: osobito njemački i slavenski jezici, a među njima i hrvatski; tako navedenim pojmovima odgovaraju: *das Seiende, suće* i *biće; Sein, bitak; Wesen, sućina (suština)* i *bit; Eigenschaft, svojstvo; (ranije) Zufall, (kasnije) Akzidens / das Hinzukommende,* (ranije) *slučaj,* (kasnije) *pripadak* i *prigodak; Gattung(sbegriff), rod(ni pojam); Differenz / Unterschied, razlika; Substanz / Wesen, supstancija, sućanstvo, biće* ili *podstava; Form / Gestalt* ili *Art, oblik* ili *vrsta.* Oni jezici koji nemaju žive tvorbe riječi moraju posuđivati latinske riječi, kao francuski: *(être, Être), essence, propriété / qualité, accident, (genre), différence, substance, forme, (espèce),* i engleski, gotovo jednako: *(being) entity, (Being/ to be), essence, property, accident, genus, difference, substance, form, species* itd.

Filozofija, mišljenje, kultura i jezik

Na slavenskim se je jezicima stalo razvijati filozofsko i teološko nazivlje onda kada su byzantijski misionari, braća Kyrill i Methodij i njihovi učenici stali prevoditi tekstove vjerskoga, teološkoga i filozofijskoga sadržaja na staroslovjenski. U njihovoj je tradiciji nastao prvi slavenski filozofijski spis sačuvan u Svjatoslavljevu zborniku iz 1073. g. Tu se tumače Aristotelove Kategorije i Porphyrijeva *Eisagogē.* Taj je zbornik, međutim, prvi put bio sastavljen za cara Simeona oko 920. g. u Bugarskoj.[7]

---

[7] Knežević, Anto (1988.). Počeci filozofije u Slavena, u: *Filozofija i slavenski jezici,* Biblioteka Filozofska istraživanja 6. Zagreb: Hrvatsko filozofsko

Među auktorima tekstova u Zborniku ističu se Basilij Veliki, Athanasij Alexandreijski, Justin Filozof, Anastasij Sinajski, Ioann Damaščanin, Maxim Confessor i Theodōr Raithuski. Osobito su filozofski i terminološki zanimljivi tekstovi Theodōra Raithuskoga. Slavenski nazivci u toj tradiciji nisu posuđenice i, naravno, nisu prevedenice s latinskoga, nego s grčkoga. Mogu se naći potvrđeni svi prije navedeni pojmovi u slavenskome liku, redom: *sǫšte, bytьje/ byti, sǫštьje, svoistvo / svoitь, sъlučai, rodъ, različьje, sobьstvo, obrazъ, vidъ* itd.[8]

Nije nezanimljivo usporediti kako prevodi Aristotelove kategorije Theodōr Raithuski u 10. st.: *sǫštьje, količьstvo, kačьstvo, je kъ tomu, kъde, kъgda, tvoriti, stradati, ležati, iměti.* Vrijedi to usporediti s time kako te kategorije prevodi Vinko Pacel u 19. st.: *tvarnost, kolikoća, kakvoća, poměr(nost), prostornost, vrěme, kako děluje, šta ili kako tèrpi, město, šta ima.*[9] Iako se primjećuje veći odmak od Aristotelovih nazivaka, Pacel također sve prevodi slavenskim izrazima bez posuđenica, a dijelom u ćirilometodskoj tradiciji. Još je zanimljivije kako iste pojmove prevodi Josip Stadler: *biće u sebi, kolikoća, kakvoća, odnos, gdje, kada, djelovanje, trpljenje, položaj, ruho.*[10] Osim posljednjega (*ruho* = *habitus*!), to su nazivci koji su i danas u uporabi, a također

društvo, str. 57–82.

[8] Knežević, Anto (1991.). *Najstarije slavensko filozofsko nazivlje*, Biblioteka Filozofska istraživanja 40. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, str. 176-177 i 205–245.

[9] Pacel, Vinko (1868.). *Logika ili mislosloviе.* Zagreb, str. 44. V. Knežević (1988.), str. 167.

[10] Stadler, Josip (1904.–1915.). *Filosofija* (šest knjiga): *Logika; Kritika ili noetika; Opća metafizika ili ontologija; Kosmologija; Psihologija; Naravno bogoslovlje.* Sarajevo, knj. 1, 30-33. V. Knežević 1988., str. 167–168.

nema posuđenica. Iako su se nazivci promijenili, očuvalo se je ćirilometodsko načelo da ne bude posuđenica. U tome je smislu hrvatsko klasičnofilozofijsko nazivlje preko ćirilometodske tradicije bliže grčkomu izvorniku nego francusko ili englesko koje ima latinski kao posrednika.

Odmah treba napomenuti, da se ne bi krivo shvatilo, što vrijedi za prevođenje grčke filozofije, ne mora nužno jednako vrijediti za prevođenje filozofije s latinskoga, osobito skolastičke ili racionalističke. Ako se tu nađe potreba za većom bliskošću latinskomu izvorniku, hrvatski sa svojom trojezičnom kulturnom baštinom uvijek ima jednako blizak dostup latinskomu rječniku kao i francuski ili engleski. Ako se iz dobrih razloga zaključi da je pojam *substantia* u Thome Aquinskoga ili Spinoze bolje prevoditi kao *supstancija* nego kao *sućina*, ili *bit*, ili slično, takva je opcija hrvatskomu posve otvorena. Razlika između hrvatske trojezičnosti i engleske trojezičnosti ipak je bitna: u hrvatskome to nije bila funkcionalna triglosija jer su latinisti i glagoljaši nosili dvije načelno ravnopravne, ako i ne posve plodnošću usporedive, tradicije koje su obje imale i svoju liturgijsku i književnu i pravnu ili upravljačku sastavnicu. Glagoljaši su služili misu baš kao i latinaši, a nerijetko je isti svećenik govorio misu slovinski ili latinski, prema prilici, a Frankapani i Šubići pisali su slovinski glagoljicom kao što su pisali i latinski latinicom. Usto su svi oni ujedno govorili i živi hrvatski (na nekome od narječja). Slično je s engleskim slučajem samo to što je uzajamna usporednost latinskoga i staroslovjenskoga / slovinskoga i djelomična komplementarnost njihova s hrvatskim na njegovim narječjima na kraju pretočena u funkcionalne stilove u hrvatskome, kao i u engleskome. No to je pretakanje bilo manje materijalno, manje pretakanje riječi dvaju

različitih jezika u treći (latinske su riječi često prevođene, a staroslovjenske glasovno prilagođene, prestilizirane), a više dubinsko, strukturalno: dva su se klasična jezika prestilizirala na govorni hrvatski u svakome od narječja, semantički i sintaktički ustroj latinskoga i staroslovjenskoga obogatio je hrvatski književni jezik, dajući mu razne sastavnice i stilske registre. A poslije toga su se književnost, pismenost i javni govor na čakavskome i kajkavskome narječju postupno, a u 19. stoljeću u hrvatskim filološkim školama i sustavno – glasovno, naglasno i morfološki – prestilizirali na treće, najplodnije i najzastupljenije – novoštokavsko. No dubinska struktura sintakse i semantike na tome novoštokavskome nije narječna novoštokavska, nego klasična: i staroslovjenska / slovinska i latinska. Zbog toga su književnomu hrvatskomu staroslovjenski / slovinski i latinski dva izvora iz kojih uvijek može po potrebi crpiti izražajne obrasce i rječnik, kao što je nekada biskup, kako govori pariški profesor Juraj Slavonac u 14.–15. st., mogao čitati misu slovinski ili latinski, kako je htio. No, ako stoga hrvatski može za filozofiju na latinskome rabiti i latinske nazivke kada se to pokaže prikladnijim, za prijevod i tumačenje filozofije na grčkome ne ovisi o latinskome posredovanju. A ne ovisi stoga ni u svaralačkom filozofijskom mišljenju.

Hellada
i Indija
VIII.

Bitno je shvatiti da francuski ili engleski nisu po tome otvoreni i bogati jezici što prihvaćaju bogatsvo latinskih riječi, jer to bogatstvo mogu prihvaćati koliko hoće i govornici svih drugih jezika, a svakako i hrvatskoga, nego da jezici poput francuskoga i engleskoga moraju graditi svoj civilizacijski i intelektualni rječnik uvelike (i) na latinizmima zato jer ne mogu više sami tvoriti nove riječi vlastitim jezičnim tvorbenim sredstvima. Stoga nisu njemački ili slavenski jezici niti zatvoreniji niti manje kultivirani ako

rabe mnogo manje posuđenica, nego im to ne treba jer još imaju žive mehanizme tvorbe riječi. Prednost je posuđenica djelomična međunarodna ujednačenost izraza među jezicima koji tako čine (tu ujednačenost, uz ostalo, daju tzv. *europeizmi*; ipak, posuđenice se ne rabe u raznim jezicima uvijek u posve istome smislu). Prednost je tvorbe nazivlja iz vlastitih jezičnih sredstava znatno veća prisnost između jezika i mišljenja i veća, ili bar dublja, razumljivost tako izraženih misli na jezicima koji mogu tako graditi nazivlje.

Povijest nam pojedinih jezika utoliko pokazuje razloge za današnju strukturu njihova rječnika i nazivlja. Nije stoga opravdano, nego je neobrazovano tražiti da se hrvatski ili drugi tvorbeno živi jezici ponašaju kao engleski ili francuski i osuđivati stvaranje novih riječi po ovjerenim tvorbenim obrascima, gotovo kao oblik nacionalizma, jer tako govore oni koji o povijesti jezika malo znaju i malo razumiju, a govore to iz ideoloških predrasuda. To je obično izraz nedovoljne naobrazbe i s njome povezane nesnošljivosti.

S druge strane, različiti načini na koje se jezici razvijaju obogaćujući, uz ostalo, svoje nazivlje, pokazuju da se svi jezici s razvitkom kulture i civilizacije razvijaju, kao što se s njihovim slabljenjem zapuštaju i time brže mijenjaju i degradiraju. Pokazuju i to da se na svim razvijenim jezicima sve može uspješno izraziti. S time da potrebe za izražavanjem novih ili bogatijih sadržaja jedni mogu zadovoljiti iz vlastitih jezičnih sredstava, gdjekada uzimljući klasične i razvijenije jezike za uzor, a drugima ti klasični i razvijeniji jezici trebaju i kao građa i jezično sredstvo uz pomoć kojih dograđuju svoj sustav. No, bez obzira na tu razliku, jedino jezici na kojima se sve što razvijenoj (vlastitoj i međunarodnoj) kulturi i civilizaciji treba može uspješno izraziti jesu i ostaju književni ili standardni jezici. Kada neki jezik

izgubi tu sposobnost, prestaje biti književni ili standardni jezik. A kako jezici postižu i održavaju tu standardnost, to ovisi – kao što su navedeni primjeri trebali ilustrirati – o njihovoj političkoj, socijalnoj i kulturnoj povijesti, te se ona mora razumjeti da se znade cijeniti njihova kulturološka raznolikost. Ako se ta povijest i geneza ustroja nekoga jezika i njegova rječnika ne razumije, lako se stvaraju neprimjereni stereotipi, čak i među jezikoslovcima, a oni mogu stvarati predrasude i nesnošljivost. Ako se ona pak razumije, svakomu jeziku valja dopustiti da se razvija na sebi najprimjereniji način na dobro kulture koju izražuje i poradi raznolikosti i bogatstva kultura u svijetu.

* * *

Pogledajmo što to znači na jednome primjeru prijevoda odlomka iz Aristotelove *Metafizike*. Iako će ovaj dio rada ličiti na *Stilske vježbe* Raymonda Queneaua, dat će nam građu za pouzdanu provjeru naših teza te ih opovrći ili dokazati:

> [1017a7–9] τὸ ὂν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ καθ' αὑτό, κατὰ συμβεβηκὸς μέν, οἷον τὸν δίκαιον μουσικὸν εἶναί φαμεν καὶ τὸν ἄνθρωπον μουσικόν (...) [1017a22–27] (...) καθ' αὑτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας: ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. ἐπεὶ οὖν τῶν [25] κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστι σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρός τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ πού, τὰ δὲ ποτέ, ἑκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταὐτὸ σημαίνει.
>
> [1017b10–14] (...) οὐσία λέγεται τά τε ἁπλᾶ σώματα, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ὅσα τοιαῦτα, καὶ ὅλως σώματα

καὶ τὰ ἐκ τούτων συνεστῶτα ζῷά τε καὶ δαιμόνια καὶ τὰ μόρια τούτων: ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα. (...)[1017b21–23] ἔτι τὸ τί ἦν εἶναι, οὗ ὁ λόγος ὁρισμός, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἑκάστου.[11]

Evo kako taj odlomak izgleda u latinskome prijevodu velikoga humanista kardinala Basilija Bessariona (Bekker, sv. 3, 1831.):

Ens dicitur aliud secundum accidens, aliud per se. secundum accidens quidem, ut iustum musicum esse dicimus et hominem musicum (...) per se vero esse dicuntur, quaecunque significant praedicationis figuras. quoties enim dicuntur, toties ipsum esse significant. cum ergo eorum quae praedicantur, quaedam ipsum quid est significent, quaedam quale, quaedam quantum, quaedam ad aliquid, quaedam facere aut pati, quaedam ubi, quaedam quando, horum cuique idem ipsum esse significat.

Substantia dicuntur et simplicia corpora, ut terra ignis aqua et quae talia sunt, et universaliter corpora, et quae ex his consistunt animalia et daemonia, ac eorum particulae. haec vero omnia dicuntur substantia, quoniam non dicuntur de subiecto sed de eis cetera (...) item quod quid erat esse, cuius ratio definitio est, et hoc uniuscuiusque substantia dicitur.[12]

---

[11] Ross, William David (1924.), izd: Aristotle. *Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press.

[12] Bekker, August Immanuel (1831.), izd. *Aristoteles latine interpretibus*

Tu se izrazi κατὰ συμβεβηκός i καθ' αὐτό prevode *secundum accidens* i *per se*, τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας prevode se kao *figurae praedicationis*, τί ἐστι, ποιόν, ποσόν, πρός τι, ποιεῖν, πάσχειν, πού, ποτέ prevode se kao *quid est, quale, quantum, ad aliquid, facere, pati, ubi, quando*; napokon, οὐσία i τὸ τί ἦν εἶναι prevode se kao *substantia* i *quod quid erat esse* te ὁρισμός kao *definitio* i λόγος kao *ratio*. Doimlje se vjernost prijevoda izvorniku, a napose nazivlja u njem. Moglo bi se reći: vidi se da je preveo učeni Grk koji se okretno izražuje na latinskome.

A evo kako mogu izgledati njemački prijevodi. Prvo, kako prevodi J. H. von Kirchmann:[13]

> *Das Seiende wird theils nebenbei, theils an sich ausgesagt. Nebenbei, z. B., wenn man sagt: der Gerechte sei gebildet, oder der Mensch sei gebildet (...) Für sich seiend heisst Alles, was eine der Kategorienformen bedeutet; nach so vielen Kategorien es ausgesagt wird, ebenso viel Bedeutungen hat das Sein. Da nun von den Kategorien eine das, was etwas ist, bedeutet, eine andere die Beziehung, ferner andere das Thun oder das Leiden, oder das Wo der das Wenn, so bedeutet das Sein dasselbe, was diese Kategorien bedeuten.*
>
> *Ein Selbstständig-Seiendes heissen theils die einfachen Körper, wie die Erde, das Feuer, das Wasser und andere dieser Art, theils die Körper überhaupt, theils die*

variis. Edidit Academia Regia Borussica: Officina Academica.

[13] Kirchmann, J. H. von (1871.), prijevod i tumačenja. *Die Metaphysik des Aristoteles*. Berlin: L. Heimann, str. 243–250.

aus diesen bestehenden lebenden Wesen und göttlichen Dinge und die Theile von diesen. (...) Alles dies heisst ein Selbstständig-Seiendes, weil es nicht von einem Anderen ausgesagt wird, sondern das Andere von ihm (...) Ferner bedeutet das Selbstständige das wesentliche Was der Dinge, dessen Bestimmung der Begriff ist; auch dies heisst das Seiende bei jeder Sache.

Tu se izrazi κατὰ συμβεβηκός i καθ' αὑτό prevode *nebenbei* i *an sich*, τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας prevode se kao *Kategorienformen*, τί ἐστι, (ποιόν, ποσόν,) πρός τι, ποιεῖν, πάσχειν, πού, ποτέ prevode se kao *das, was etwas ist, die Beziehung, das Thun, das Leiden, das Wo, das Wenn*; napokon, οὐσία i τὸ τί ἦν εἶναι prevode se kao *ein Selbstständig-Seiendes* i *das wesentliche Was der Dinge* te ὁρισμός kao *Bestimmung* i λόγος kao *Begriff*.

Zanimljivo je i kako Hermann Bonitz[14] prevodi taj odlomak:

Das Sein wird teils in akzidentellem Sinne ausgesagt, teils an sich. In akzidentellem Sinne sagen wir z. B. «der Gerechte ist gebildet», und «der Mensch ist gebildet» (...) Sein an sich sagt man in so vielen Bedeutungen, wie es Formen der Kategorien gibt; denn so vielfach diese ausgesagt werden, so viele Bedeutungen des Seins bezeichnen sie. Da nun die Kategorien teils ein Was bezeichnen, teils eine Qualität, teils eine Quantität, teils eine Relation, teils ein Tun oder Leiden, teils ein Wo, teils ein Wenn, so hat mit jeder derselben das Sein gleiche Bedeutung.

[14] Bonitz, Hermann (1966.), prijev. Aristoteles. *Metaphysik*, Reinbek: Rowohlt.

Wesenheit heißen die einfachen Körper, z. B. Erde, Feuer, Wasser und was dergleichen mehr ist, und überhaupt die Körper und die aus ihnen bestehenden lebenden Wesen und die göttlichen Dinge, die Himmelskörper, und ihre Teile. Alles dies heißt Wesenheit, weil es nicht von einem Substrat ausgesagt wird, sondern vielmehr das andere von ihm. (...) Ferner wird auch das Wesenswas, dessen Begriff Wesensbestimmung ist, Wesenheit jedes Dinges genannt.

Tu se izrazi κατὰ συμβεβηκός i καθ' αὑτό prevode *in akzidentellem Sinne* i *an sich*, τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας prevode se kao *Formen der Kategorien*, τί ἐστι, ποιόν, ποσόν, πρός τι, ποιεῖν, πάσχειν, πού, ποτέ prevode se *ein Was, eine Qualität, eine Quantität, eine Relation, ein Tun oder Leiden, ein Wo, ein Wenn*; napokon, οὐσία i τὸ τί ἦν εἶναι prevode se kao *Wesenheit* i *das Wesenswas* te ὁρισμός kao *Wesensbestimmung* i λόγος kao *Begriff*.

Prijevod je interpretativniji od Kirchmannova, ali mu je dosta blizak. Ne zaboravlja *Qualität* i *Quantität*, umj. *das, was etwas ist* ima samo *ein Was*, umj. *Beziehung* ima latinizam *Relation*. Druge su kategorije jednako prevedene. Nadalje, za razliku od Kirchmannovih prijevoda *ein Selbstständig-Seiendes* i *das wesentliche Was der Dinge* te *Bestimmung* Bonitz rabi *Wesenheit, das Wesenswas*, ali i *Wesensbestimmung*. Dakle, umjesto složenijih sintagma rabi jednostavnije, nešto manje bliske izrazu izvornika, ali povezanije izraze. U tome i jest manja rekonstruktivnost izraza izvornika, a veća interpretativnost.

Pogledajmo sada glasoviti engleski prijevod Williama Davida Rossa:[15]

> *Things are said to be (i) in an accidental sense, (2) by their own nature. (i) In an accidental sense, e.g., we say * the righteous doer* is *musical*, *and the man* is *musical*, *and the musician is a man* (...) *(2) The kinds of essential being are precisely those that are indicated by the figures of predication; for the senses of being are just as many as these figures. Since, then, some predicates indicate what the subject is, others its quality, others quantity, others relation, others activity or passivity, others its where, others its when, being has a meaning answering to each of these.*
>
> *We call substance (i) the simple bodies, i. e. earth and fire and water and everything of the sort, and in general bodies and the things composed of them, both animals and divine beings, and the parts of these. All these are called substance because they are not predicated of a subject but everything else is predicated of them.* (...) *(4) The essence, the formula of which is a definition, is also called the substance of each thing.*

Tu se izrazi κατὰ συμβεβηκός i καθ' αὑτό prevode *in an accidental sense* i *by their own nature* (latinizmima i interpretativno), τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας prevode se kao *figures of predication* (kao u latinskome prijevodu), τί ἐστι, ποιόν, ποσόν, πρός τι, ποιεῖν, πάσχειν, πού, ποτέ prevode se

---

[15] Ross, William David (1908., ²1928.). prijev. *Works of Aristotle.* Volume VIII: Metaphysica, Oxford: Oxford Clarendon Press.

kao *what the subject is, its quality, quantity, relation, activity or passivity, its where , its when* (osim prvoga i dva zadnja, ne pitanjima nego pojmovima); napokon, οὐσία i τὸ τί ἦν εἶναι prevode se kao *substance* (kao latinski) i *essence* (latinizmom, ne pitanjem kao grčki i kao Bessarion, nego pojmom) te ὁρισμός kao *definition* i λόγος kao *formula* (!).

Evo, prije hrvatskoga, još jedan engleski prijevod, ovaj put Hugha Tredennicka:[16]

> »*Being*« *means (1.) accidental being, (2.) absolute being. (1.) E.g., we say that the upright person ›is‹ cultured, and that the man ›is‹ cultured (...) The senses of essential being are those which are indicated by the figures of predication; for ›being‹ has as many senses as there are ways of predication. Now since some predicates indicate (a) what a thing is, and others its (b) quality, (c) quantity, (d) relation, (e) activity or passivity, (f) place, (g) time, to each of these corresponds a sense of ›being‹.*«
>
> »*Substance*« *means (a) simple bodies, e.g. earth, fire, water and the like; and in general bodies, and the things, animal or divine, including their parts, which are composed of bodies. All these are called substances because they are not predicated of any substrate, but other things are predicated of them. (...) Again, the* ***essence****, whose formula is the definition, is also called the substance of each particular thing.*

---

[16] Tredennick, Hugh (1933., 1989.), prijev. Aristotle. *Aristotle in 23 Volumes*, Vols.17, 18, transl. by H. T. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.

Tu se izrazi κατὰ συμβεβηκός i καθ' αὑτό prevode *accidental being* i *absolute being* (latinizmima i interpretativno; osim *being*, što je bliže izvorniku od Rossova prijevoda; a semantički je i *cultured* točnije), τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας prevode se kao *figures of predication* (kao u latinskome prijevodu i kao Ross), τί ἐστι, ποιόν, ποσόν, πρός τι, ποιεῖν, πάσχειν, πού, ποτέ prevode se kao *what a thing is, quality, quantity, relation, activity, passivity, place, time* (osim prvoga, ne pitanjima nego pojmovima, pet puta kao Ross); napokon, οὐσία i τὸ τί ἦν εἶναι prevode se kao *substance* i *essence* (latinizmima, ne pitanjem nego pojmom, jednako kao Ross) te ὁρισμός kao *definition* i λόγος kao *formula* (oboje jednako kao Ross).

Vrlo je očito koliko engleski prijevodi duguju latinskim prijevodima i nazivlju (ali su mnogo manje vjerni izričaju izvornika nego Bessarionov, ne rekonstruiraju ga u jeziku prijevoda) i mnogo duguju tradiciji skolastičke i sveučilišne interpretacije. Moglo bi se reći da slijede *praecedentia* i da imaju »empiristički« pristup. Iako su na taj način (zbog jezika dosta neizbježno) udaljeni od izvornika, u svojoj su to vrsti izvrsni prijevodi.

Napokon, pogledajmo hrvatski prijevod Tomislava Ladana:[17]

> *Biće se jednom govori po prigotku, jednom po sebi; prema prigotku, kao kad kažemo da je tkogod pravedan obrazovan, i da je čovjek obrazovan (...) O stvarima se kaže da jesu po sebi onako kako pokazuju obrasci priroka; jer kolikostruko se oni izriču tolikostruko se*

[17] Ladan, Tomislav (1992.), prijevod, bilingv. izd. Aristotel. *Metafizika*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

i bitak označuje. A budući od priroká (ili pridjevaka) jedni označuju što jest, drugi kakvo, treći koliko, četvrti prema čemu je što, neki opet tvorbu ili trpnju, neki gdje, neki kad – svakomu od tih bitak isto označuje.

(...) Bivstvo se nazivaju i jednostavna tijela, kao zemlja, oganj, voda i slično, te u cijelosti tjelesa i od njih sastavljene životinje i božanska bića i njihovi dijelovi. Sva se ta nazivaju bivstva jer se ne pripiču kakvu podmetu, nego se druge stvari njima pripiču. (...) Uz to, i bit, kojoj je pojam odredba, također se naziva bivstvo svake pojedinačnosti.

Tu se izrazi κατὰ συμβεβηκός i καθ' αὑτό prevode *po prigotku* i *po sebi*, τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας prevode se kao *obrasci priroka*, τί ἐστι, ποιόν, ποσόν, πρός τι, ποιεῖν, πάσχειν, πού, ποτέ prevode se kao *što jest, kakvo, koliko, prema čemu je što, tvorba, trpnja, gdje, kad*; napokon, οὐσία i τὸ τί ἦν εἶναι prevode se kao *bivstvo* i *bit* (jedino je tu izgubljen upitni izričaj) te ὁρισμός kao *odredba* i λόγος kao *pojam*.

Prijevod je virtuozan, kao i Bessarionov. Izričaj izgleda gotovo jednako kao grčki tekst, a razumljiv je na hrvatskome. Drugom sam prilikom pokazao koliko je Ladanov prijevod, ne samo skladniji, nego i razumljiviji od drugih južnoslavenskih prijevoda.[18] Možda bi bio još savršeniji da je

[18] Ježić, Mislav (1987.). »O prijevodima Aristotela u nas«, *Godišnjak za povijest filozofije* (Zagreb) 5/1987., br. 5, str. 285–308; isto, u: Ježić, Mislav (1989.). *Mišljenje i riječ o bitku u svijetu.* Filozofsko-filološki ogledi. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, str. 141–162. Tu sam i odabrao za primjer ovaj odlomak iz knjige Δ jer sadrži mnogo nazivlja i dovoljno složenu skladnju pa su navodi u ovome članku lako usporedivi i sa srpskim prijevodom Branka Gavele.

umj. »svakomu... bitak isto označuje« preveo »to isto«, kao Bessarion »idem ipsum«; te, što je važnije, da su mu dopustili da prevede, umj. »biće« (vidjeli smo da je to u Theodōra Raithuskoga prijevod za τὸ εἶναι, a ne τὸ ὄν; no u novije se vrijeme uobičajilo usprkos tvorbi obratno) i »bivstvo« (izvedeno od *bivati*, a ne *biti*) – »suće« (*sǫšte*) i »sućina« (*sǫštьje ili sǫšteje, sǫšt-ina*), ali mu to, navodno, filozofski redaktor nije dopustio. Tada bi bio posve u ćirilometodskoj tradiciji, i blizak grčkomu izvorniku kao Bessarion (koji ipak i sam ima *substantia* za οὐσία, kako se uobičajilo u latinskome, ali se je time izgubila etimološka i semantička veza grčkih nazivaka), pa i više, jer bi odnos nazivaka *suće* i *sućina* točno odgovarao odnosu nazivaka τὸ ὄν i ἡ οὐσία u grčkome. No i ovako je izvorniku bliži od navedenih izvrsnih prevoditelja na druge jezike, čak i na njemački.

Filozofija, mišljenje, kultura i jezik

Nadam se da su ovi primjeri prijevoda jednoga odlomka iz Aristotelove *Metafizike* zorno oprimjerili i potvrdili ono što smo iz osnovnih znanja o političkoj, socijalnoj i kulturnoj povijesti europskih jezika mogli i predvidjeti. A predvidjevši, mogli smo to na ovim primjerima filozofskoga teksta, u ovome slučaju prijevoda istoga odlomka (jer su prijevodi najusporedljiviji tekstovi), prepoznati i razumjeti. Zahvaljujući tomu mogli smo i više cijeniti prijevode koje smo ogledali.

Usput napomenimo da to pokazuje da su i prijevodi filozofskih tekstova. osobito klasičnih i ključnih tekstova, dio jezične i filozofijske baštine stečene na jeziku prijevoda. Iako su izvorna filozofska djela ono što neku sredinu i kulturu odlikuje u međunarodnoj kulturi i filozofiji, dobri prijevodi bitno obogaćuju vlastitu nacionalnu kulturu, predstavljaju na svoj način i njenu filozofijsku kulturu, a bitno pridonose i stvaranju boljih i vrjednijih izvornih filozofijskih djela u svojoj sredini.

* * *

Hellada i Indija VIII.

Iz toga slijedi za našu prvu tezu da filozofski pisac, samo pod pretpostavkom da je umješan u hrvatskome, vjerojatno ne bi izabrao neki drugi, svjetski jezik za filozofsko izražavanje zato što bi mislio da je taj razvijeniji no što bi mogao biti hrvatski, nego vjerojatno jedino zato da piše jezikom općenitije raširenim i rabljenim od hrvatskoga.

Za drugu tezu iz toga slijedi da će onaj tko filozofiju shvaća kao osobni životni poziv, ili kao intelektualnu zauzetost u zajednici u kojoj živi, imati dobra razloga misliti i pisati hrvatski jer mu vlastiti jezik može omogućiti prisnost s mišljenjem i jezično stvaralaštvo koje može pratiti misao. U nečem je to možda u hrvatskome i lakše nego u mnogim drugim kulturnim jezicima. Tko se za to odluči, ako ima što ponuditi, obogatit će vlastitu kulturu svojim filozofskim stvaralaštvom, zauzetošću ili dubinom uvida. Naravno, svatko bi trebao nastojati dovoljno ovladati i klasičnim i stranim jezicima da mogne pisati i na stranim jezicima radove kojima se želi obratiti široj međunarodnoj stručnoj zajednici. To nije u proturječju s pisanjem na hrvatskome, nego se uzajamno dopunjuje. Vjerojatno se ono što se može postići jednim, teže može postići drugim. Misao jest jača od jezika i može ga stvarati i razvijati. A ako je dovoljno jaka, naravno da će naći načina da se izrazi i na stranu jeziku i imat će što podariti i međunarodnomu krugu sugovornika i čitatelja. (Ipak, vjerojatnije je da će pisanje na stranu jeziku rjeđe polučivati prave filozofijske učinke nego stručne učinke u postizanju vlastite afirmacije izvan granica zemlje u užim stručnim krugovima. No i to je svakako vrijedno truda iako nikoga ne čini filozofom, nego samo međunarodno priznatim članom akademske zajednice.)

U pogledu treće teze da ima oblika filozofijskoga mišljenja koji zahtijevaju primjeren stupanj razvoja jezika, treba reći da, ako se na nekome jeziku ne bude izraživala i pisala filozofija, ili znanost, ili umjetnička djela, koji bi svi pridonosili njegovu razvoju, taj će jezik izgubiti dio funkcija u svojoj kulturi, postupno će prestati biti književni ili standardni jezik, i degradirat će se kako se to nekim jezicima i znalo dogoditi u povijesti. U tome je povijest engleskoga jedan od slikovitih primjera. Veliki su jezici u manjoj opasnosti od srednjih poput hrvatskoga i manjih od njega u Europi i svijetu. Ako ne želimo da nam se dogodi gubitak književnoga jezika, moramo na njem raditi, misliti i njegovati ga. U svakoj zajednici koja drži do sebe to se cijeni. Ne cijeni se samo u sredini niske kulture! Sreća je u dilemi kojim jezikom pisati u struci, ili kojim jezikom pisati filozofiju, da se poznavanje stranih, i osobito klasičnih jezika, i poznavanje vlastitoga jezika uzajamno potpomažu, a zanemarivanje jednoga nerijetko slabi i izglede za dobro vladanje drugim.

Filozofija, mišljenje, kultura i jezik

Napokon, da bi se moglo filozofski izraživati na nekome jeziku, on se mora kao značenjski i priopćajni sustav njegovati i osposobljavati da omogući izraživanje različitih misaonih sadržaja i različitih načina mišljenja. Hrvatski će filozof na engleskome, kineskome, španjolskome ili hindskome imati veću publiku i šire stručne krugove koji bi ga mogli čitati, citirati i surađivati s njime na kakvim međunarodno financiranim projektima, ali će imati mnogo manje izglede da pomogne u razvoju nekoga od tih jezika i utječe na njihove govornike, nego što ih ima da pomogne u razvoju hrvatskoga jezika, manje izgleda da na njima izrazi nove i neočekivane misli za koje se nisu razvili primjereni načini izraživanja, nego na vlastitome jeziku. A kada ih izrazi na vlastitome jeziku, lakše će ih izraziti i na drugima.

Hellada i Indija VIII.

Vlastita kultura i vlastiti jezik, pa tako i naša hrvatska kultura i hrvatski jezik, samo su živ dio svjetske kulture i obilja jezika u svijetu, od kojih su neki i svjetski jezici. Vlastita kultura i svjetska kultura ne isključuju se nego dopunjuju u životu svake obrazovane osobe. Vlastita kultura i jezik most su prema razumijevanju klasičnih i stranih jezika i kultura, i mnogo ćemo lakše do njih doći ako taj most izgrađujemo nego ako ga porušimo, jer bi se moglo dogoditi da onda do drugih i ne uspijemo preplivati!

ADAMOVIĆ, Julije (1939., 9. izd.). *Francuska gramatika / Grammaire française. Cours supérieur*, prir. Ježić, Slavko. Zagreb: Narodna knjižnica.

BEKKER, August Immanuel (1831.), izd. *Aristoteles latine interpretibus variis*. Edidit Academia Regia Borussica: Officina Academica.

BONITZ, Hermann (1966.), prijev. Aristoteles. *Metaphysik*, Reinbek: Rowohlt.

BRADLEY, Francis (1927.). *The Making of English*. London: Macmillan and Co.

BUČAN, Daniel (2013.). *Uvod u arapsku filozofiju*. Split: Filozofski fakultet, Odsjek za filozofiju.

GUTAS, Dimitri (1998.). *Greek Thought, Arabic Culture*. London – New York: Routledge.

HUMBOLDT, Wilhelm von (1835.). *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts*, Berlin (repr. Berlin: Ewald Wasmuth (1935.), s varijantama i pogovorom).

—— *Wilhelm von Humboldt's gesammelte Werke*, VI. Bd. (1848.), herausg. von Carl Brandes (Vorw. Alexander von Humboldt). Berlin, Verlag von G. Reimer.

—— *Wilhelm von Humboldts Werke*, herausg. von Albert Leitzmann, VI. Bd. (1907.). Berlin: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, B. Behr's Verlag, str. 111–304.

JEŽIĆ, Mislav (1987.). »O prijevodima Aristotela u nas«, *Godišnjak za povijest filozofije* (Zagreb) 5/1987., br. 5, str. 285–308.

——— (1989.): *Mišljenje i riječ o bitku u svijetu. Filozofsko-filološki ogledi*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

KIRCHMANN, Julius Hermann von (1871.), prijevod i tumačenja. *Die Metaphysik des Aristoteles*, Berlin: L. Heimann.

KNEŽEVIĆ, Anto (1988.). »Počeci filozofije u Slavena«, u: *Filozofija i slavenski jezici*, Biblioteka Filozofska istraživanja 6. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, str. 57–82.

——— (1991.). *Najstarije slavensko filozofsko nazivlje*, Biblioteka Filozofska istraživanja 40. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

LADAN, Tomislav (1992.), prijevod, bilingv. izd. Aristotel. *Metafizika*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

ROSS, William David (1924.), izd. Aristotle. *Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press.

——— (1908., ²1928.), prijev. *Works of Aristotle.* Volume VIII: *Metaphysica.* Oxford: Oxford Clarendon Press.

SAPIR, Edward (1921., 1949.). *Language. An Introduction to the Study of Speech*, New York and London, A Harvest / Harcourt Brace Jovanovic Book.

——— (2013.). *Jezik. Uvod u istraživanje govora.* Prijev. i kom. Ranko Matasović. Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje.

STADLER, Josip (1904.–1915.). *Filosofija* (šest knjiga): Logika; *Kritika ili noetika; Opća metafizika ili ontologija; Kosmologija; Psihologija; Naravno bogoslovlje*. Sarajevo.

TREDENNICK, Hugh (1933., 1989.), prijev. Aristotle. *Aristotle in 23 Volumes*, Vols.17, 18, transl. by H. T. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.

WHORF, Benjamin Lee (1956.). *Language, Thought and Reality*. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf, ed. by John B. Carroll. Cambridge MA: Massachusetts Institute of Technology (MIT).

IX

Kulturne perspektive i znanstvena metodologija

SVJETSKE KULTURNE PERSPEKTIVE, EKONOMISTIČKA I BIOETIČKA PERSPEKTIVA KAO RAZLIČITI OKVIRI NAOBRAZBE I ZNANOSTI

INTEGRATIVNA BIOETIKA

U pluriperspektivnoj integrativnoj bioetici povezuju se interdisciplinarno, multidisciplinarno i čak transdisciplinarno ne samo razne pojedine znanosti, nego i njihove grane, polja, pa čak i sva područja znanosti. Filozofska etika, dakle humanistička struka, može se tako povezati s biomedicinskim kliničkim slučajevima (npr. pojava neuroloških, mentalnih, ili smrtonosnih i drugih bolesti) koji postavljaju etičke probleme, s biotehničkim rješenjima u proizvodnji hrane koja mogu imati posljedice po zdrav-

lje ili dobrobit ljudi ili životinja (npr. »kravlje ludilo«), s tehničkim rješenjima koja se primjenjuju na živa bića ili imaju posljedice po njih (npr. u intenzivnome stočarstvu ili poljoprivredi, u kemijskoj industriji itd.), s matematičkim, dakle općeznanstvenim, i s prirodoznanstvenim znanjima koja su pretpostavka tih biomedicinskih prosudaba, kao i biotehničkih i tehničkih rješenja, a i sama se mogu temeljiti na etički upitnim metodama (npr. pokusima na životinjama), kao i s društvenoznanstvenim istraživanjima o društvenim posljedicama kršenja nekih etičkih ili biotetičkih načela u politici, gospodarstvu, ekologiji ili čak znanosti (do kojih može doći npr. uslijed specifično shvaćene slobode znanstvenih istraživanja u prirodnim znanostima i drugima koje se iz njih izvode,).[1]

Hellada
Indija
IX.

No, budući da tako zacrtana integrativna bioetika uključuje i pluriperspektivan pristup, ona uza znanstvene metode uzima u obzir i kulturne perspektive u kojima znanstvena djelatnost dobiva širi, pa i različit, životni smisao.

KAKO SE U MODERNO DOBA POIMLJE ZNANOST?

Znanošću se danas naziva skup područja znanja u kojima se do spoznaja dolazi znanstvenom metodom kojom se pojedine pojave s nekoga od tih područja podvode pod racionalno formulirane opće zakone, ili sustav takvih for-

---

[1] Usp. Čović, Ante (2004.). *Etika i bioetika. Razmišljanja na pragu bioetičke epohe.* Zagreb: Pergamena. Čović, A. (2006.). »Pluralizam i pluriperspektivizam«, *Filozofska istraživanja* 26 (1/2006) 101, str. 7–12. Čović, A. (2007.). »Integrativna etika i pluriperspektivizam«, u: *Integrativna etika i izazovi suvremene civilizacije.* Zbornik radova prvog međunarodnog bioetičkog simpozija u BiH. Sarajevo: Bioetičko društvo u BiH, str. 65–75. Krznar, Tomislav (2011.). *Znanje i destrukcija. Integrativna bioetika i problemi zaštite okoliša.* Zagreb: Pergamena.

mula ili formulacija, koji čini hipotezu ili objasnidbeni model. Tako formulirani opći zakoni omogućavaju objašnjenje pojava i predviđanje njihova pojavljivanja. Ako se predviđanja ostvaruju pri promatranju ili, gdje je moguće time ubrzati promatranje, pri pokusima, time se formulacije racionalno pretpostavljenih zakona potvrđuju, verificiraju. Ako se predviđanja ne potvrđuju, formulacije se zakona opovrgavaju, falsificiraju. U iskustvenoj je znanosti nemoguće doći do iscrpna i konačna potvrđivanja pretpostavljenoga zakona, odnosno hipoteze ili modela, ali ponavljana potvrđivanja kumulativno povećavaju vjerojatnost točnosti objašnjenja pretpostavljenim zakonom, odnosno hipotezom ili modelom. Objasnidbeni modeli višega stupnja složenosti i višega stupnja potvrđenosti (koja u iskustvenoj znanosti nikada nije konačna) smiju se zvati teorijama. S druge strane, opovrgnuće formulirana zakona, odnosno hipoteze ili modela, može biti i konačno. Znanost je dakle po naravi svoje metode traženje najvjerojatnijega, najjednostavnijega i najobuhvatnijega zakona, hipoteze ili modela, koji se nikada ne može konačno potvrditi, a gdjekada se može konačno pobiti.[2]

Zato dobra suvremena znanost počiva na kritičnosti i sumnji, a ne na vjeri. Tko pak »vjeruje« u znanost, ne shvaća njenu bit, a ako od nje pravi aspolutnu istinu, praznovjeran je.

Prije nego nastavim, treba napomenuti da se od takve

---

[2] Ovo se pojednostavljeno objašnjenje može provjeriti ili u enciklopedijama kao što su *Hrvatska enciklopedija, Encyclopedia Britannica* itd., ili na internetu, npr. na *Wikipediji*, ili u priručnicima o znanstvenoj metodologiji, npr. Popper, Karl R. (2002.) [1959.]. *The Logic of Scientific Discovery.* New York, NY: Routledge Classics; Godfrey-Smith, Peter (2003.). *Theory and Reality.* Chicago: University of Chicago.

slike empirijske znanosti u kojoj se traže najbolja racionalna objašnjenja pojava, razlikuju dvije znanosti koje nisu empirijske, ni prirodne ni društvene, nego opće, a to su logika i matematika. One ne podliježu potvrđivanju i opovrgavanju iskustvom, nego samo razumom: moraju iz svojih pretpostavaka, aksioma i postulata, dokazivati svoje teoreme ili pobijati krive postavke. (Za njih ne vrijedi da se ne mogu konačno potvrditi, ni da je uvijek moguće da se jednom opovrgnu.) Moglo bi se reći da su upravo zato one poslužile kao umski instrumenti ili metode u empirijskim znanostima. No tu postoji i neka razlika: dok npr. u biologiji sistematika biljaka i životinja koju je proveo metodom binarne nomenklature Carl von Linné sredinom 18. st., pa i ona koju je omogućila evolucijska teorija Charlesa Darwina u 19. st., počiva na aristotelovskoj logici u kojoj se pojmovi, sudovi i zaključci temelje na razlikovanju rodova i vrsta (razlika), dotle se u fizici i astronomiji u Galilea Galileia, Johannesa Keplera i Isaaca Newtona već u 17. st., u Boškovića u 18. i nadalje do Maxa Plancka, Alberta Einsteina, pa i Petera Higgsa u 20. st., za objašnjenje fizikalnih pojava i sila, uz promatranje i pokuse, rabi matematička metoda formuliranja zakona. Može se reći da je u humanističkim znanostima logička metoda ušla u uporabu uglavnom prije od matematičke, a da strukturalističko modeliranje objasnidbenih modela u jezikoslovlju, filologiji, semiotici, antropologiji i dr. ima logičkih srodnosti npr. s razmjerima, matricama i algoritmima u matematici. Tako je Saussureovo postuliranje triju sonantnih koeficijenata (laringala) u praindoeuropskome samoglasničkome sustavu iz logike strukturnih razmjera čekalo pola stoljeća na empirijsku potvrdu u novootkrivenim anatolijskim jezicima.

Zapravo se može reći da se svemu tomu mogu naći preteče već u antiki. Prvi sistematičari životinja i biljaka bili su upravo Aristotel i Theophrast, a među istraživačima matematičkih proporcija i zakona gibanja nebeskih tijela svakako se mogu spomenuti Aristarkh sa Sama, Eratosthen i Klaudij Ptolemaij. Oni su to naravno mogli zahvaljujući i matematičarima kakvi su bili Pythagora, Eukleid ili Arkhimēd. U antiki se mogu spomenuti i prvi znanstvenici u području humanističkih i društvenih znanosti, npr. u politologiji ili u znanosti o književnosti Aristotel, u povijesti Hērodot, Thukydid, Polybij ili Pompeij Trog, u jezikoslovlju grčki gramatičari Dionysij Thračanin i Apollōnij Dyskol, ili rimski Varron, Donat i Priscian.

Kulturne perspektive i znanstvena metodologija

U KOJOJ KULTURNOJ PERSPEKTIVI MODERNA ZNANOST STOJI?

Sada se vratimo temi. Usprkos nepotpunoj izvjesnosti znanstvenih objašnjenja, formuliranih zakona ili objasnidbenih modela, jedna je od svrha kojima znanost teži ta da pojave koje objašnjava racionalno formuliranim zakonima mogne i predviđati, a gdje je to moguće i poželjno, da ih mogne i izazivati, odnosno proizvoditi. U tome se vidi korisnost znanosti i njena upotrebljivost, odnosno primjena, u proizvodnji.

Time ulazimo u kulturnu perspektivu novoga vijeka koja se doduše još nije razvila u preporodu ili renesansi, nego tek u empirizmu i u racionalizmu 17. stoljeća, i od tada se burno razvija do naših dana. I Francis Bacon i René Descartes izražuju u 17. st. očekivanje da znanost posluži ne samo spoznaji, nego i koristi. Znanost koja služi samo spoznaji ne služi koristi, a ona koja služi proizvodnji služi koristi.

Ipak, prije no što prijeđemo na tu perspektivu, treba reći da su i racionalizam i empirizam ipak bitno pridonesli

i spoznaji. Sam Descartes je kao tvorac analitičke geometrije povezao geometriju s aritmetikom i algebrom tako da je time stvorio nov instrument i matematičku metodu za precizno - jasno i razgovijetno - formuliranje niza matematičkih zaključaka, a onda i niza prirodnih zakona. Leibniz je potom razvio matematičku analizu (koju je svojatao i Isaac Newton), a matematička je analiza, dakle diferencijalni i infinitezimalni račun, omogućila opet niz formulacija dalekosežnih spoznaja u kasnijoj empirijskoj znanosti. Empirijskom su se pak znanošću bavili[3] i već spomenuti znanstvenici Galilei, Kepler, Newton, Bošković, Planck, Einstein i svi potomnji prirodoslovci do danas. Ne leži stoga problem ni u racionalizmu, ni u empirizmu općenito, nego u njima pridodatoj novovjekoj zadaći stjecanja koristi.

Korist za ljude općenito bila bi prvjenstveno u upotrjebnoj vrijednosti proizvedenih proizvoda. No znanost djeluje u kulturnome i društvenome kontekstu svojega vremena pa stoga vlasnički odnosi u modernome društvu određuju u čiju se korist treba upotrijebiti znanost u proizvodnji. Kako vlasnik proizvodne tvornice ili tvrtke ne može upo-

---

[3] Francisa Bacona samoga tu baš ne možemo istaći kao znanstvenika. On je pisao o pravu, politici, povijesti, književnosti, a o prirodnim znanostima, na koje bi se njegova filozofija morala primijeniti, imao je alkemijske i magijske predodžbe. Stoga nije toliko znatan ni kao filozof ni kao znanstvenik, koliko kao poticatelj organiziranoga znanstvenoga rada u znanstvenim ustanovama i društvima, empirijskih istraživanja i mehaničkih izuma, osnivanja botaničkih i zooloških parkova, dakle kao javni djelatnik sa širokim praktičnim vizijama. Uspeo se čak do položaja lorda kancelara za kralja Jamesa I. Bacon je nažalost bio na kraju otpušten iz parlamenta zbog koristoljubivosti, naime korupcije. Od njega se ustoličila dvoznačna krilatica »Znanje je moć.« O filozofsko-znanstvenome prinosu usp. npr. Kutleša, Stipe (1996.), Francis Bacon, u: *Filozofija renesanse,* ur. Erna Banić-Pajnić, *Hrestomatija filozofije,* sv. 3, Zagreb: Školska knjiga.

trijebiti sve proizvode u njihovoj upotrjebnoj vrijednosti, za njega je prava korist od proizvodnje gotovo svih ili baš svih proizvoda leži u prometnoj vrijednosti proizvoda kao robe, naime u dobiti, profitu koji mu donose. Kako će se njegova dobit regulirati ili deregulirati državnim ili međunarodnim propisima, zakonima, dogovorima ili odlukama, kako će se postaviti odnos između privatne dobiti industrijskoga i financijskoga kapitala i dobrobiti svih članova društva, koliko će tržište biti slobodno, individualizirano ili monopolizirano, bez ograničenja tržišnih mehanizama ili u okvirima prihvatljive socijalne i ekološke politike, o tome ovisi opće dobro društva i svijeta. Danas su te dileme nadsvođene i dvojbama oko realnosti proizvodne ekonomije i prividnosti financijskih »proizvoda« i »derivata«. U svijetu financija, uz privatne i državne banke, 20. je stoljeće stvorilo i međunarodne i globalne financijske institucije poput Banke za međunarodna poravnanja, Svjetske banke i Međunarodnoga monetarnoga fonda. Tu uvidi Adama Smitha, Karla Marxa, Johna Maynarda Keynesa ili Amartye Sena i drugih mnogo kažu o proizvodnji i raspodjeli bogatstava, o zakonima tržišta i državnoj odgovornosti, ili o ekonomiji blagostanja i mehanizmima siromaštva. No, čini se da nam trebaju i novi uvidi da se snađemo u novim okolnostima moći, bogatstava, zlouporaba, neutraliziranih mehanizama nadzora, otkrića i prikrivanja financijskih transakcija koje stoje u pozadini nove svjetske krize od 2008. godine, koja je opet osjetno povećala jaz između bogatih i siromašnih.

Ne mogući ući u sve te teme, spomenimo samo elementarno zapažanje da zakon ponude i potražnje na tržištu ima doduše za pretpostavku ljudske potrjebe zbog kojih će oni kupovati robu, ali tržište može robu najviše upotrjebne

vrijednosti učiniti jeftinom, a robi najmanje upotrebne vrijednosti dati najveću prometnu vrijednost. Donekle je to i poželjno da ljudima najpotrjebniji proizvodi budu dostupni, npr. voda i hrana, ali se s druge strane time javlja opasnost da ljudi kao radnici također u nekim okolnostima postanu jeftina roba ako ih je dovoljno ili previše na ponudi, pa da to bude i poželjno stanje za poslodavce. Druga je opasnost za normalnost životnih vrijednosti da se prava potrjeba i vrijednost onoga što ju zadovoljava više ni ne zna cijeniti i jasno razlikovati od cijene onoga što se kupuje. A treća je opasnost da vlasnicima proizvodnih sredstava najvećom opsjednutošću postane uvjeriti moguće kupce da im baš njihova najskuplja roba, iako možda ima vrlo malu ili ništavnu upotrjebnu vrijednost, najviše treba. Staju se društvenim običajima, simbolima društvenoga položaja, i neumornom propagandom i reklamom proizvoditi i nametati prividne potrjebe. To proizvodi i nove struke, kao što su reklamni agenti i agencije, pa i znanosti, kao što su neke discipline ekonomije, poslovni studiji, proučavanje tržišta, a to znači i proučavanje mogućega psihološkoga i sociološkoga utjecaja na nj. Uz proučavanje istine u znanosti, pa i uz proizvodnju stvarnih roba, razvijaju se i »znanosti« ili umijeća proizvodnje privida. Financijski »proizvodi« pripadaju u vrhunce proizvodnje privida iako su mnogi odavna izmišljeni u jednostavnijim verzijama u kockarnicama ili u lihvarskoj praksi. Kako je u takvu društvu politika uvezana u gospodarstvo, i prima od njega nerijetko narudžbe uz obećanja i prijetnje, u njoj se osobito snažno, a baš danas sve snažnije, razvija metodologija proizvodnje privida. Postoji tendencija da političari posve prestanu voditi politiku i boriti se za političke ciljeve te se pretvore u provoditelje naručaba regionalnih i globalnih moćnika

i proizvođače privida demokracije, i u svojim kampanjama posve prestanu iznositi političke programe i prepuste se svojim stručnjacima za *public relations* da ih savjetuju što sve da obećavaju, posve bez pokrića, radi pobjede na izborima. Ili kako da, mijenjajući značenja pojmovima i imena pojavama, građanima govore nešto točno suprotno onomu što čine po narudžbi svojih nalogodavaca. Naravno, izlaz je iz moralnoga i egzistencijalnoga ponora upravo u suprotnome smjeru.

Nije sve to znanost, ali sve je to društvena perspektiva, a u potrošačkome društvu – jer su za vlasnike proizvodnih pogona ostali ljudi ili građani samo potrošači njihovih roba – razvija se i potrošačka kultura, kultura u kojoj je naveća korist ako potrošači odlaze u *shopping* onako kako bi vjernici odlazili na sv. misu. Time se, naravno, kulturna perspektiva bitno promijenila. A s njome i položaj znanosti.

Utječe li to na metodologiju u znanosti? To prvo utječe na ocjenjivanje znanosti. Ona se više ne ocjenjuje po svojim rezultatima, objasnidbenim dosezima, pravim otkrićima i novim sintezama znanja, što bi sve mogli ocjenjivati samo znanstvenici sustručnjaci sami, već se traži metoda kojom će poslodavci i njihovi zajmodavci, bankari, moći pomoću svojih činovnika i zaposlenika procjenjivati znanstvenike. I ona je nađena u scientometriji ili bibliometriji. To je metoda u nečem slična stvaranju »zvijezda« u »show business-u«: o kome se više piše i govori, o tome više znamo pa je taj bolji! No ima ona ipak i ozbiljniju stranu. Naravno da je poželjno da nečiji znanstveni rad ima više odjeka: za to je, prvo, važan odabir jezika koji razumije šire čitateljstvo, drugo, izbor publikacije koja privlači širu znanstvenu publiku – to doduše može značiti da ona toj publici i nudi dobre sadržaje, a da bi to mogla, mora ih strože probirati,

i u tome je vjerodostojnija strana scientometrije – i, treće, razvijanje mreže suradnika ili sustručnjaka koji će se uzajamno čitati i citirati – što također može biti znak zajedničkih interesa, poticanja zajedničkoga istraživanja istih pojava, i time uvećavati izglede uspjeha toga istraživanja – ali se ona može lako i zlorabiti te može dovoditi – da citiram DFG, *Deutsche Forschungsgemeinschaft* – do »snalaženja« stvaranjem »citatnih kartela«. Napokon, ako se razvijanje baza podataka radi na komercijalnoj bazi, čudno je da se slabo uočava da tu može lako doći do »sukoba interesa« jer će poslodavci i njihovi zajmodavci nastojati preko baza podataka umrežiti one čiji je znanstveni rad zanimljiv za njihovu proizvodnju, trgovinu, financije i stvaranje profita. Ulazeći u nečije komercijalne baze podataka vođene prema interesima komercijalno zainteresiranih sponzora, znanstvenici ne pridonose razvoju znanosti, pa ni razvoju gospodarstva vlastite zemlje ili sredine, nego one koja razvija takve baze podataka, a koja želi imati najjače gospodarstvo na svijetu.

Svakako, takva znanost mnogo će teže imati udjela u kulturi vlastite zemlje ili naroda, a potom i u njihovu gospodarstvu, a nekoć je upravo to znanosti, a time i organizaciji i vrjednovanju znanosti, bila prva zadaća. Naravno da su sve znanosti i znanstveni rezultati potom trebali postajati i dijelom međunarodne kulture i predstavljati i opće dobro čovječanstva. Današnja »globalizirana« znanost, preskačući u manjim sredinama korist vlastite sredine, postaje možda još izravnije dijelom međunarodne kulture i općim dobrom i korišću čovječanstva (doduše – naročito njegova gospodarski najsnažnijega dijela) ako se stvara na sveučilištima i u javnim institutima. Ali, ako se stvara u privatnim institutima kompanija i korporacija, može postati baš suprotno, ne samo skupim patentom, nego i – poslovnom tajnom.

Ništo nije suprotnije moralnomu idealu znanstvenoga rada za opće dobro.

Kada se pak ispituju npr. posljedice uzimanja novih lijekova ili uporabe hrane proizvedene novim agrotehničkim ili biotehničkim procesima, ispituje se prvo na životinjama i ispituje se razmjerno kratkoročno. Što se odmah ne pokaže, ne postoji. A kada se otkrije da se je zbog posve neprirodne prehrane krava pojavilo nakon više godina kravlje ludilo, nitko ne snosi odgovornost za proces prehrane, prvo, jer to »nije mogao znati«, a drugo jer je propisana procedura provjere, navodno, uredno provedena. Posve birokratski. To što nije bilo brige, ni straha od vjerojatno nepredvidljivih posljedica neprirodnih postupaka, ni samilosti prema životinjama, ni odgovornosti za ljude, nije pitanje takve biotehnike ni takve »znanosti«. To jest, ako je korist glavni motiv za znanost, a do nje vodi primjena koja će tu korist što prije proizvesti, onda se postupak provjere hipoteze provodi na neki praktičan način, a ne sa skrupuloznošću teoretičke težnje za spoznajom istine. Potragu za što cjelovitijom istinom zamjenjuje zadovoljenje brzo stečenom djelomičnom istinom. Savjest i oštroumnost zamijenjene su propisanim procedurama, a kada su one zadovoljene, druge odgovornosti nema.

U potrošačkoj se je kulturi promijenila metodologija znanosti i po tome što, ako znanost treba služiti gospodarstvu, onda za nju vrijede i ekonomska pravila, pa i pravila Svjetske trgovinske organizacije, WTO. A ona u gospodarskim sporovima dopuštaju, doduše, spor oko kvalitete proizvoda, ali ne i oko načina na koji je proizveden. Nečemu ispod standarda kvalitete možda se može zapriječiti uvoz i prodaja. Ali nečemu što je proizvedeno dječjim radom ili uz etički neprihvatljivo postupanje sa životinjama ne

može se zapriječiti uvoz, niti se to može utužiti kod WTO. Tako da zapravo »cilj posvećuje sredstva«, a to znači da je tu gotovo sa svakom etikom.[4]

Hellada i Indija IX.

No, je li to jedina kulturna perspektiva u kojoj se razvijala ili može razvijati znanost?

DRUGE KULTURNE PERSPEKTIVE ZNANOSTI I SPOZNAJE

A) HELLADA

U staroj Helladi za Platōna znanje ili znanost imali su smisao da se postane καλοκἀγαθός "dobar i lijep«, odnosno sve »bolji i ljepši« etičkim usavršavanjem u vrlini, osobito u pravednosti u odnosu prema drugima u društvu. Usklađivanjem pak gibanja uma s gibanjima nebeskih pojava um se može uzdići do nebeskih vječnih sfera. Napokon za samoga Sōkrata svrhu je znanja otkrilo delphijsko proročište svojom krilaticom: Γνῶθι σεαυτόν "Upoznaj samoga sebe!" To su u natuknici tri vida znanja u platōničkoj perspektivi.

Uzmimo za primjer Aristotela koji se nastavlja na Platōna i govori o spoznaji u prvoj knjizi *Metafizike*:

> Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. (A 980a1)
>
> *Svi ljudi po naravi žude za znanjem.*

---

[4] Usp. Singer, Peter (2004.), *One World. The Etics of Globalization,* New Haven: Yale University Press; prijevod (2005.): *Jedan svijet. Etika globalizacije,* preveli T. Janović, Ž. Hrg Kapelnik, K. Janović, ur. K. Krnic, Zagreb: Ibis grafika, 55–93.

Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περί τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ <τὰ> ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ πάντος γενέσεως. ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν. ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων)· ὥστ' εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερὸν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν. μαρτυρεῖ δὲ αὐτὸ τὸ συμβεβηκός· σχεδὸν γὰρ πάντων ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων καὶ <τῶν> πρὸς ῥᾳστώνην καὶ διαγωγὴν ἡ τοιαύτη φρόνησις ἤρξατο ζητεῖσθαι. δῆλον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὖσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν. (A 982b12–28)

Jer zbog čuđenja (divljenja) ljudi i sada počinju tražiti mudrost kao što su i isprva počinjali, začudivši se najprvo bliskima od neobičnih stvari, a zatim pomalo tako napredujući zaustavivši se u nedoumici nad većima kao nad mijenama Mjeseca, nad [mijenama u vezi sa] Suncem i zvijezdama i nad postankom svemira. A tko stoji u nedoumici i čudi se, taj misli da ne zna (zbog toga je i mytholjubac na neki način mudroljubac (filozof): jer myth se sastoji od [zagonetnih] čudesa)! Tako da je, ako su, da izbjegnu neznanju, stali tražiti

mudrost, BJELODANO DA SU IŠLI ZA ISTRAŽIVANJEM RADI SPOZNAJE, A NE RADI NEKE KORISTI. Tomu svjedoči i kako se je to slučilo. Jer, kada su sve potrepštine bile pribavljene, kao i stvari za lagodu i za provod, počelo se tražiti takvo promišljanje. Očito je dakle da to [promišljanje, traženje mudrosti] ne tražimo ni radi koje druge potrjebe, nego, kako kažemo da je slobodan čovjek onaj koji je [živi] radi sebe a ne radi drugoga [tj. gospodara], tako i to [promišljanje tražimo] kao jedino od svih znanja koje je slobodno. Jedino ono jest radi sebe.[5]

Znanstveno je istraživanje za Aristotela imalo pobudu i izvor u našem divljenju (θαυμάζειν) i težnji svakoga čovjeka za znanjem, bilo da se radi o području spoznaje prirode (fizika, zoologija i dr.) ili društva (politika, pravo i dr.) ili prvih načela (prva filozofija), ili pak o područjima djelovanja i stvaralaštva. Kao što čovjek nije slobodan ako postoji radi drugoga (gospodara), a ne radi sebe, tako i slobodno promišljanje ili znanje postoji radi sebe samoga, a ne radi ikoje koristi. I potrjeba i zabava zadovoljeni su prije nego se čovjek upustio u istraživanje i promišljanje radi njega samoga. Ili radi istine.

Posve suprotna kulturna perspektiva od današnje. I danas veliki znanstvenici s ponosom služe znanosti radi nje same, ali mali tezgari služe joj radi koristi. No perspektiva trgovaca statistički prevladava nad humanističkom

[5] Moj prijevod prema izdanju *Aristotelis Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger (1957.) [1969.]. Oxford: E typographeo clarendoniano. Usp. i Aristotel, *Metafizika*, predgovor i prijevod Tomislav Ladan (1992.). Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

perspektivom tražitelja spoznaje i istine. Projekti su to »znanstveno izvrsniji« što više novca osiguraju! Za hellēnskoga mislioca to je ropsko mišljenje. Kažu nam danas da je gotovo s istraživanjem iz znatiželje (*curiosity-driven research*), da je suvremena znanost rad udružen na nekome projektu koji mora donesti neke koristi. Komu? Gospodarima, naravno. A slugama mrvice. Vrijedi se dakle upoznati s hellēnskom kulturnom perspektivom. Otvara drugačije vidike.

A ipak su se iz te hellēnske perspektive i njene filozofije razvile sve naše znanosti, nastavljajući se na nju ili suprotstavljajući joj se, ali uvijek u odnosu prema njoj. A mnoge su se od tih znanosti razvile već u starih Grka, a prenesli su nam ih na zapad Europe u našem srednjem vijeku Arapi i znalci arapskoga, počev od 12. i 13. stoljeća, a poslije i Grci sami (Byzantinci koji su – osobito nakon pada Carigrada – tražili utočište na zapadu) i znalci grčkoga – od 15. i 16. stoljeća.

B) INDIJA

U staroj Indiji rabile su se, između ostaloga, dvije važne riječi za istraživanje osobito bliske grčkomu pojmu filozofije. Jedno je *mīmāṃsā* »čežnja / želja za mišljenjem, razumijevanjem« (kor. MAN, dezideretivna osnova s reduplikacijom i dometkom *-sa-*). Taj se naziv rabi u dvama staroindijskim filozofskim sustavima, *pūrva-mīmāṃsi* »prvotnome istraživanju, težnji za razumijevanjem« i *uttara-mīmāṃsi* »drugome istraživanju, težnji za razumijevanjem«. Što se u njima nastojalo razumjeti? Sveta objava Veda, sveta riječ Veda – *bráhman* (n.). Ona je u *prvoj mīmāṃsi* shvaćena ritualistički kao razumijevanje onih riječi koje predstavljaju obredni nalog i treba ih razumijeti da bi se znalo kako nam

valja služiti pri obredu. No u *drugoj mīmāṃsi* ona je shvaćena kao težnja za razumijevanjem onih svetih riječi Veda koje objavljuju znanje, *upaniṣadi*, a osobito to pregnantno čine u »velikim izričajima« (*mahāvākya*) koji sažimlju razrađene pouke o ukidanju razlike između nositelja svijesti (subjekta) i predmeta (objekta) kao dosezanju oslobađajuće (apsolutne) spoznaje: *prajñānam brahma* »Bráhman je proznavanje (spoznaja, svijest).« (*Aitareya-upaniṣad* 3,3); *aham brahmāsmi* »Ja sam bráhman (stvaralačka i objaviteljska riječ iz koje je sve postalo: božanski izričaj istine).« (*Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 1, 4.10); *ayam ātmā brahma* »Brahman je ovo sopstvo.« (*Māṇḍūkya-upaniṣad* 2); ili *tat tvam asi Śvetaketo* »ti si odatle (potekao; naime iz sućega / sopstva / najvišega boštva) / u tome (boraviš) / prema tomu (si usmjeren), o Švetaketu!« (*Chāndogya-upaniṣad* 6, 9 i d.). Naravno, vrlo je složena hermeneutika razvijena da bi se protumačile riječi spoznaje u Vedama (*upaniṣadima*). Provedena je i vrlo složena kritika spoznajnih moći, koja je poslije u buddhizmu vodila k odbacivanju Veda i na put zadubljenja (*dhyāna, samādhi*).U brahmanizmu je vodila k razlikovanju spoznaje iz objave od onih spoznajnih putova kojima je kritika spoznajnih moći dokazala ograničenost dosega; no i tu se je s riječju objave povezalo »slušanje, promišljanje i zadubljivanje (*śravaṇa, manana, nididhyāsana*)«. U obama je slučajevima u indijskoj kulturnoj perspektivi otvoren put samospoznaje koja treba voditi k duhovnomu oslobođenju. Suprotno perspektivi koja vezuje čovjeka uz korist u ovome svijetu.

Drugi je izraz *jijñāsā* »čežnja, želja za znanjem, spoznajom« (od korijena JÑĀ, također dezideretivna osnova s reduplikacijom i dometkom *-sa-*) upotrijebljen u brahmanističkome filozofskome sustavu *sāṃkhya*. Tu se on

rabi za cjelinu puta do samospoznaje i oslobođenja, ali se utemeljuje, kao i u buddhizmu i jinizmu, na težnji da se oslobodimo zlosreće, patnje u svijetu:

दु:खत्रयाऽभघाताज् जिज्ञासा तदपघातके हेतौ ।
दृष्टे साऽपार्था चेन् नैकान्ताऽत्यन्ततो ऽभवात् ॥१॥

duḥkhatrayābhighātāj jijñāsā tadapaghātake hetau /
dṛṣṭe sā 'pārthā cen naikāntātyantato 'bhāvāt //1//

Zato što <nas> biju tri zlouglavljenosti[6] *(zlosreće, patnje) <rađa se> želja za znanjem o pobudi*[7] *(uzroku, sredstvu) koja bi ih odbila. <Kažu li> »Ta je <želja> bessmislena ako se <pobuda, sredstvo> vidi«*[8]*, <velimo:> »Ne. Jer (joj> bivstvo ne <služi> jedinoj svrsi niti do kraja <doseže> svrhu.*[9]

Ono znanje koje služi upravo jedino svrsi oslobođenja od zlosreće ili patnje u ovome svijetu i koje dolazi do krajnje svrhe u oslobođenju jest po tome shvaćanju znanje koje

---

[6] *Duḥkha*: zlouglavljenost, zlosreća, nesreća, patnja. Gauḍapāda tumači: *ādhyātmika* "(nesreća) koja dolazi od sebe", od tijela ili duha (npr. bolest i žalost), *ādhibhautika* "koja dolazi od česti" (predmetnoga svijeta) ili od bića (npr. zvijeri) koja mogu nekoga povrijediti, te *ādhidaivika* "koja dolazi od bogova ili sudbine" (npr. vrućina, hladnoća, grom).

[7] Hetu: uzrok koji pobuđuje (*hinoti*), potiče; pokretački ili svršni uzrok.

[8] Npr. lijekovi za bolesti, nalaženje s dragim od kojega smo bili odvojeni i sl.

[9] Moj prijevod prema izd. *Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa with the commentary of Gauḍapāda*, ed. T. C. Mainkar (1972.), Poona: Oriental Book Agency; i *Yuktidīpikā. An ancient commentary on the Sāṃkhyā-Kārikā of Īśvarakṛṣṇa*, ed. by Ram Chandra Pandeya, Delhi-Varanasi-Patna: Motilal Banarsidass.

pruža sustav *sāṃkhye*. A on polazi od želje da se oslobodimo od patnje, a završuje u potpunoj samospoznaji osobe (podmeta svijesti, *puruṣa*).

U mahāyānskome buddhizmu put oslobođenja od patnje proširio se na put koji treba pokazati svim ljudima, pa i svima bićima u svijetu.

S druge strane, ne treba smetnuti s uma da takva duboka okrenutost samospoznaji i oslobođenju od svijeta nije Indijce spriječila da razviju i mnoge znanosti o svijetu. Nerijetko su i buddhisti i brahmanisti razlikovali dvije razine spoznaje: pragmatičnu, ovosvjetsku, i apsolutnu, oslobađajuću. Među svjetovnim znanostima Indijci su se posebno istakli u strogim jezičnim znanostima kao što su fonetika i gramatika (najzahtjevnija i najtočnija gramatička tradicija u povijesti znanosti; Pāṇinieva je gramatika iz 5. st. pr. Khr. zapravo golemi algoritam od 4000 formula koje proizvode sve oblike riječi u sanskrtu), logika, matematika i astronomija (nakon Grka u tome su vodili u svijetu, osobito između 4. i 10. st. n. e., potom su njihova znanja, kao i grčka, preuzeli Arapi /i indijske brojevne znamenke/, a od njih na kraju i latinska Europa), a ni ono što su postigli u medicini nije malo. Ipak, njihove su kulturne perspektive naglašivale samospoznaju i oslobođenje od sputanosti ovim svijetom pa je i znanost bila ili pragmatično ovosvjetsko znanje ili moguć dio samospoznaje i puta oslobađanja od sputanosti svijetom patnje. Gramatika je, na primjer, mogla biti u *mīmāṃsi* dio puta do razumijevanja istine objave, tj. Vedā. A neki su buddhistički samostani u Indiji postajali velika sveučilišta s nizom disciplina, npr. Nālanda, Vikramaśīla i dr., sa stotinama profesora i tisućama studenata, osobito u prvome tisućljeću naše ere. Širenjem buddhizma, a dijelom i brahmanizma, Indijci su bitno utjecali duhovnošću,

umjetnostima i svojim znanostima na jugoistočnu Aziju i na Kinu i Daleki Istok, a na teže utvrdiv način i na Zapad.

c) KINA

Spomenimo još i kako su istraživanje i naobrazba mogli izgledati u staroj Kini. U konfucijanizmu je smisao istraživanja svih stvari imao korijen i krajnju svrhu u oplemenjivanju vlastite osobe, koje je onda imalo za posljedicu uređenje država i mir u svijetu. Kineska je misao možda praktičnija od indijske, ali ta praksa nije naprosto koristoljubiva, nego traži razvijanje znatnih ljudskih i društvenih vrlina koje se vežu uza znanje i naobrazbu. U Kini se je visoka naobrazba utemeljila na pet konfucijanskih klasika (*wǔ jīng*), utvrđenih za loze Han u 2. st. pr. Khr., a kasnije od loze Song na četiri knjige (*sì shū*) koje je krajem 12. st. izdvojio istaknuti učitelj Zhu Xi, pa opet na pet klasika i četiri knjige za loza Ming i Qing. Za loze Han car je Wu-di u 124. g. pr. Khr. osnovao *Tài xué* ili »Najveće učilište«, Carsku akademiju, prvo kinesko sveučilište za obrazovanje državnih činovnika, a na njoj se utemeljio sustav naobrazbe na konfucijanskim klasicima za mnoga kasnija stoljeća carske Kine. Može biti zanimljivo navesti neka načela naobrazbe iz konfucijanskoga teksta *Dà xué*, »Veliko učenje«. Taj se tekst pripisivao Konfuciju, njegovu unuku i učeniku Zisi-u i njegovu drugomu učeniku Zengzi-u.[10] Posljednja je atribucija najvjerojatnija, no prvi bi odlomak (koji ću navesti) mogao potjecati od Konfucija,

[10] V. The Sacred books of China. The Texts of Confucianism, pt. IV, The Lī kī, I-X, prev. James Legge (1976.) [1885.], u: *Sacred Books of the East Series*, vol. 27, Delhi-Varanasi-Patna: Motilal Banarsidass [Oxford University Press], 53–54 (v. i 42–44); Michael Nylan (2001.), The Five »Confucian« Classics, New Haven-London: Yale University Press, 174–175. V. i *http://en.wikipedia.org/wiki/Four_Books_and_Five_Classics*.

a ostalo bi mogao biti komentar Zengzi-a. Tekst predstavlja sa drugim *Zhōng yōng* »Naukom o sredini (umjerenosti, ravnoteži i skladu)«, pripisanim Zisi-u, dva misaono najvažnija poglavlja u klasiku o obredima *Lǐ jì* (poglavlja 39 i 28). Evo tih načela naobrazbe:

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。

Veliko učenje poučava kako pokazati sjajnu vrlinu, preporoditi narod i ustrajati u najvišoj izvrsnosti. Ako znamo gdje stojimo, treba odrediti cilj koji slijedimo. Kada se on odredi, može se postići smirena nepotresenost. Do te smirenosti dovest će spokojna opuštenost. U toj opuštenosti moguće je pozorno razmatranje, a tomu razmatranju uslijedit će postizanje (željena cilja) . Stvari imaju korijen i grane. Poslovi imaju kraj i početak. Znati što je prvo, a što drugo, približava ovomu što poučava Veliko učenje.

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致 知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為 本。其本亂而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！此謂知本，此謂知之至也。

Stari koji su htjeli pokazati sjajnu vrlinu u svijetu (ili: u kraljevstvu) prvo su dobro uredili vlastite države. Želeći dobro urediti države, prvo su uredili svoje obitelji. Želeći urediti obitelji, prvo su oplemenili vlastitu osobu. Želeći oplemeniti vlastitu osobu, prvo su ispravili svoja srca. Želeći ispraviti srca, prvo su težili postići iskrenost u mislima. Želeći postići iskrenost u mislima, prvo su proširili koliko su najviše mogli svoje znanje. To proširenje znanja sastojalo se u istraživanju stvari. Kada su istražili stvari, znanje se upotpunilo. Kada se znanje upotpunilo, misli su postale iskrene. Kada su misli postale iskrene, srca su se ispravila. Kada su se srca ispravila, oplemenili su vlastitu osobu. Kada se oplemenila vlastita osoba, uredili su svoje obitelji. Kada su uredili svoje obitelji, države su im bile dobro upravljane. Kada su države bile dobro upravljane, u svijetu je (ili: u kraljevstvu) zavladao mir. Od Sina Neba do mnoštva puka, svi moraju shvatiti da je oplemenjivanje vlastite osobe korijen svega drugoga!

Ne može biti da će, kada je korijen zanemaren, ono što iz njega raste biti dobro uređeno. Nikada nije bilo tako da se je malo marilo za ono što je najvažnije, a da se je istovremeno velika briga posvećivala nevažnu.«[11]

---

[11] V. The Sacred books of China. The Texts of Confucianism, pt. IV, The Lī kī, XI-XLVI, prev. James Legge (1976.) [1885.], u: *Sacred Books of the East Series*, vol. 27, Delhi-Varanasi-Patna: Motilal Banarsidass [Oxford University Press], 411–412. V. i *https://en.wikipedia.org/wiki/Great_Learning te http://ctext.org/liji/da-xue.* Evo engleskoga prijevoda Jamesa Leggea kojim sam se rukovodio:

What the Great Learning teaches is: to illustrate illustrious virtue;

Nakon ovoga prvoga odlomka slijedi komentar Zengzi-ev. A on, uz ostalo, kaže:

Hellada i Indija IX.

德者本也，財者末也，外本內末，爭民施奪。

Vrlina je korijen, a bogatstvo je ishod. Ako on (vladar) učini korijen drugotnom svrhom, a ishod prvotnom, samo će se svađati s narodom i učiti ga pljački.[12]

---

to renovate the people; and to rest in the highest excellence. The point where to rest being known, the object of pursuit is then determined; and, that being determined, a calm unperturbedness may be attained to. To that calmness there will succeed a tranquil repose. In that repose there may be careful deliberation, and that deliberation will be followed by the attainment of the desired end. Things have their root and their branches. Affairs have their end and their beginning. To know what is first and what is last will lead near to what is taught in the Great Learning.

The ancients who wished to illustrate illustrious virtue throughout the world, first ordered well their own States. Wishing to order well their States, they first regulated their families. Wishing to regulate their families, they first cultivated their persons. Wishing to cultivate their persons, they first rectified their hearts. Wishing to rectify their hearts, they first sought to be sincere in their thoughts. Wishing to be sincere in their thoughts, they first extended to the utmost of their knowledge. Such extension of knowledge lay in the investigation of things. Things being investigated, knowledge became complete. Their knowledge being complete, their thoughts were sincere. Their thoughts being sincere, their hearts were then rectified. Their hearts being rectified, their persons were cultivated. Their persons being cultivated, their families were regulated. Their families being regulated, their States were rightly governed. Their States being rightly governed, the entire world was at peace. From the Son of Heaven down to the mass of the people, all must consider the cultivation of the person the root of everything besides.

It cannot be, when the root is neglected, that what should spring from it will be well ordered. It never has been the case that what was of great importance has been slightly cared for, and, at the same time, that what was of slight importance has been greatly cared for.

[12] V. *http://ctext.org/liji/da-xue.* Prijevod Jamesa Leggea:

Kako to poučno i kako prepoznatljivo zvuči danas na Zapadu, u vrijeme takozvanoga neoliberalizma!

Iako mi najčešće zamišljamo drugačije, istraživač kineske znanosti, prirodoslovac (biokemičar) i veliki sinolog, Joseph Needham sa svojim je suradnicima opisao vrlo iscrpno kinesku znanost i tehnologiju: matematiku, astronomiju, meteorologiju, alkemiju, nautička umijeća i navigaciju s kompasom, strojarstvo, hidrauliku, građevinarstvo. On je zaključio da ne samo da nije Kina uvijek zaostajala za Zapadom, nego ju je Zapad pretekao u tehnologiji tek oko 18. stoljeća. Čini se ne za dugo.

EPILOG I ZAKLJUČAK

Kada tako dođemo do, takoreći, drugoga kraja svijeta u dalekome vremenu, može nam se učiniti da je to što ondje nalazimo vrlo daleko od našega svijeta i vremena. Pa ipak, nije se tako davno u reformi modernoga sveučilišta u 19. stoljeću zacrtala svrha znanosti i naobrazbe na način usporediv onomu drugih kulturnih perspektiva. U to se vrijeme na njemačkim sveučilištima širi reforma koju je zacrtao Wilhelm von Humboldt i koja na širini naobrazbe, teoretičke i praktičke (uključujući i eksperimentalnu empirijsku znanost), ali i utemeljenosti na humanističkim antičkim mjerilima, treba zasnovati dobro obrazovanje cjelovite osobe koja će prihvatiti na sebe zadaće i odgovornosti učenjaka i znanstvenika u društvu u kojem je znanost postajala sve djelatnijim kvascem društvenoga, tehničkoga i gospodarskoga razvoja. Prihvaćanje humboldtovskih načela osigu-

---

Virtue is the root; wealth is the result. If he make the root his secondary object, and the result his primary, he will only wrangle with his people, and teach them rapine.

ralo je visoke domete i najboljim američkim sveučilištima, i to sve do danas. Ona se nisu podvrgla nikakvoj bolonjskoj reformi i degradaciji. Može biti zanimljivo navesti neka načela naobrazbe iz Humboldtova ogleda *Theorie der Bildung des Menschen* »*Teorija čovjekove naobrazbe*«:

Hellada i Indija IX.

> *Da jedoch die blosse Kraft einen Gegenstand braucht, an dem sie sich üben, und die blosse Form, der reine Gedanke, einen Stoff, in dem sie, sich darin ausprägend, fortdauern könne, so bedarf auch der Mensch einer Welt ausser sich. Daher entspringt sein Streben, den Kreis seiner Erkenntnis und seiner Wirksamkeit zu erweitern, und ohne, dass er sich selbst deutlich dessen bewusst ist, liegt es ihm nicht eigentlich an dem, was er von jener erwirbt, oder vermöge dieser ausser sich hervorbringt, sondern nur an seiner inneren Verbesserung und Veredlung, oder wenigstens an der Befriedigung der innern Unruhe, die ihn verzerrt* (...)
>
> *Die letzte Aufgabe unsres Daseyns: dem Begriff der Menschheit in unserer Person, sowohl während der Zeit unseres Lebens, als auch noch über dasselbe hinaus, durch die Spuren der lebendigen Wirkung, die wir zurücklassen, einen so grossen Inhalt als möglich, zu verschaffen, diese Aufgabe löst sich allein durch die Verknüpfung unseres Ichs mit der Welt zu der allgemeinsten, regesten und freiesten Wechselwirkung* (...)
>
> *Was verlangt man von einer Nation, einem Zeitalter, von dem ganzen Menschengeschlecht, wenn man ihm seine Achtung und seine Bewunderung schenken soll? Man verlangt, dass Bildung, Weisheit und Tugend so*

mächtig und allgemein verbreitet als möglich, unter ihm herrschen, dass es seinen inneren Werth so hoch steigert, dass der Begriff der Menschheit, wenn man ihn von ihm, als dem einzigen Beispiel, abziehen müsste, einen grossen und würdigen Gehalt gewönne.

»Kako ipak moć sama treba neki predmet na kojem bi se mogla vježbati, i forma sama, čista misao, potrebuje neki sadržaj u kojem bi mogla, utiskujući se u nj, potrajati, tako treba i čovjek neki svijet izvan sebe. Odatle izvire nastojanje njegovo da proširi krug svoje spoznaje i svojega djelovanja, i NIJE MU ZAPRAVO STALO, A DA SI TOGA NIJE JASNO NI SVJESTAN, DO ONOGA ŠTO ĆE OD SPOZNAJE STEĆI, NITI DO ONOGA ŠTO ĆE POMOĆU DJELOVANJA IZVAN SEBE PROIZVESTI, NEGO SAMO DO VLASTITOGA UNUTARNJEGA POBOLJŠAVANJA I OPLEMENJIVANJA, *ili u najmanju ruku do smirivanja unutarnjega nemira koji ga izobličuje* (...)

Krajnja zadaća našega postojanja: pojmu čovječanstva u našoj osobi – za vrijeme našega života, kao i preko njega za budućnost, tragovima živoga učinka koje ćemo ostaviti – dati najveći moguć sadržaj; ta se zadaća ispunjava jedino povezivanjem našega Ja sa svijetom u najopćenitijem, najživljem i najslobodnijem međudjelovanju (...)

Što se zahtijeva od nekoga naroda, razdoblja, od cijeloga ljudskoga roda ako mu treba pokloniti svoje poštovanje i divljenje? Zahtijeva se da naobrazba, mudrost i vrlina u njem caruju, proširene na najmoćniji i

najopćenitiji mogući način, da to toliko povisi njegovu unutarnju vrijednost da pojam čovječanstva, kada bi se morao izvući iz njega kao iz jedinoga primjera, dobije velik i dostojanstven sadržaj.«[13]

To odjednom zvuči slično Aristotelu, a istovremeno čak i konfucijanskomu idealu iako se, naravno, po mnogo čem od njeg razlikuje. No govori se o oplemenjivanju vlastite osobe, čak i o smirivanju srca, o vrlini, o pojmu čovječanstva, kojemu u konfucijanizmu odgovara pojam *rén*, o proširenju znanja i naobrazbe koliko je najviše moguće da osoba dobije dostojanstven sadržaj! Moglo bi se dodati: jer je to korijen svega drugoga.

U Humboldta su se, naime, još povezivali grčka vrlina, samospoznaja, odnosno promatranje vlastitoga unutrašnjega života, i spoznaja vanjskoga svijeta – u tradiciji one sinteze subjektivna i objektivna koju je stvorila njemačka klasična filozofija. Ta sinteza, međutim, nije daleka povezivanju kulturnih perspektiva Indije, Kine i Europe, još od starih Grka pa do danas. Uostalom, Humboldt se je bavio koliko je samo mogao i jezicima svih njih.

Je li trebalo odustati od takve široke i sintetičke perspektive za razvoj slobodne osobe i podvrći interese znanosti i visoke naobrazbe diktatima gospodarstva i financijskoga kapitala – uz ostalo i u uskogrudno shvaćenoj bolonjskoj reformi sveučilišta i u reorganizaciji sustava znanosti kao *ancillae oeconomiae*? Koliko to ograničava spoznajnu mo-

---

[13] Moj prijevod prema izdanju:Humboldt, Wilhelm von (1903.–1936.), *Gesammelte Schriften:* Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. I—XVII, Band I, Werke I, hrsgg. von Albert Leitzmann, Berlin: B. Behr's Verlag, 283–284. V. i: *http://en.wikipedia.org/wiki/Wilhelm_von_Humboldt.*

tivaciju, koliko oduzima znanosti potrjebnu autonomiju, koliko ju upreže u tuđe svrhe! I čak joj ne dopušta razvoj potrjebne odgovornosti i kritičnosti, pa i vrlo aktualne »heuristike straha« (H. Jonas), kojom bi se u temeljitoj potrazi za istinom opovrgavale neuspjele hipoteze i modeli, osobito prije štetne ili kobne primjene!

Možda još možemo bogatstvom kulturnih perspektiva proširiti svoje vidike i u znanosti, a pogotovo poglede na svrhu znanosti, i time širinom ljudskoga iskustva u raznim kulturama (ovo su bili samo neki primjeri) propitivati smjer u kojem se razvija suvremena znanost, primjenjuju njene metode i postižu ciljevi – koji su velikim dijelom, i sve više, nametani iz perspektive gospodarstva, i još više financijskoga kapitala. Još se izrazitije može reći da treba propitivati svrhe kojima ta znanost služi i usporediti ih sa svrhama kojima bi mogla ili čak trebala služiti. Mnogo je više ljudskoga iskustva sabrano u perspektivama različitih kultura, nego u suvremenoj našoj znanosti. Ta je znanost poslužila kao sredstvo iznimno ubrzanoga razvoja tehnologije koja je promijenila naše živote, razvoja medicine koja je uspješnije spašavala živote nego ikada prije i promijenila demografsku sliku svijeta, razvoja razmjene informacija koje su postale dostupnije nego ikada prije i ubrzale se do brzine svjetlosti. No svi su ti veliki rezultati krhki i lako se mogu staviti u pitanje ako se znanost ostavi bez autonomije i podvrgne potrjebama gospodarstva, a ono interesima financijskoga kapitala. Ako se vrijednosno tim interesima ne mogne nadrediti etika, a danas bi to – upravo zbog velika razvoja tehnike koja može utjecati na svijet, pa i razorno, više nego ikada prije – trebala biti etika usredotočena ne samo na ljude, nego na sav život, dakle bioetika, onda će ne samo ljudi nego i sav život na Zemlji doći u pitanje. A

razne kulturne perspektive kojih smo se dotakli pomažu nam da sagledamo i ljude i sav taj živi svijet s kojim dijelimo ovu Zemlju i da se upitamo o svojim granicama i, kako bi buddhisti mogli reći, o beskraju prostora, o beskraju svijesti, o beskraju ničega i o beskraju koji se otvara kada sebe ne odijelimo u grču sebičnosti od svih drugih i svega predmetnoga svijeta i bića u njem.

Zato što pluriperspektivna bioetika treba biti otvorena svim znanstvenim područjima, ali i svim kulturnim, pa i religijskim perspektivama, i osjetljiva na etičan odnos prema svemu životu, ona bi mogla biti okvir u kojem bismo mogli, ako ga razvijemo, mnogo bolje procjenjivati životni smisao znanosti, spoznajnu i etičku prihvatljivost njenih metoda, kao i svrhe kojima bi trebala služiti danas i ubuduće – nama za unutarnji razvoj, a društvu, životu i svijetu za održanje njihovo, dovođenje u sklad i obogaćivanje, a ne porobljivanje i iscrpljivanje. Umjesto da svoju sitnu perspektivu namećemo cijelomu svijetu i sputavamo ga, trebali bismo se učiti usvajati i poštovati njegovu beskrajnu širinu i ljepotu, i njima se u sebi obogaćivati i oslobađati.

NAVOĐENA I UPOTRIJEBLJENA LITERATURA:

ČOVIĆ, Ante (2004.). *Etika i bioetika. Razmišljanja na pragu bioetičke epohe.* Zagreb: Pergamena.

—— (2006.). »Pluralizam i pluriperspektivizam«, *Filozofska istraživanja* 26 (1/2006) 101, str. 7–12.

—— (2007.). »Integrativna etika i pluriperspektivizam«, u: *Integrativna etika i izazovi suvremene civilizacije.* Zbornik radova prvog međunarodnog bioetičkog simpozija u BiH. Sarajevo: Bioetičko društvo u BiH, str. 65–75.

GODFREY-SMITH, Peter (2003.). *Theory and Reality.* Chicago: University of Chicago.

HUMBOLDT, Wilhelm von (1903.–1936.). *Gesammelte Schriften*: Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. I–XVII, Band I, Werke I, hrsgg. von Albert Leitzmann. Berlin: B. Behr's Verlag.

JAEGER, Werner (1957.) [1969.], krit. izd. *Aristotelis Metaphysica,* recognovit brevique adnotatione critica instruxit. W. J. Oxford: E typographeo clarendoniano.

KRZNAR, Tomislav (2011.). *Znanje i destrukcija. Integrativna bioetika i problemi zaštite okoliša.* Zagreb: Pergamena.

KUTLEŠA, Stipe (1996.). »Francis Bacon«, u: *Filozofija renesanse,* ur. Erna Banić-Pajnić, *Hrestomatija filozofije,* sv. 3. Zagreb, Školska knjiga.

LADAN, Tomislav (1992.), predgovor i prijevod. Aristotel, *Metafizika.* Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

LEGGE, James (1976.) [1885.], prijev. The Sacred books of China. The Texts of Confucianism, pt. IV, The Lī kī, I-X, u: *Sacred Books of the East Series,* vol. 27, Delhi-Varanasi-Patna: Motilal Banarsidass [Oxford University Press].

MAINKAR, Trimbak Govind (1972.), izd. i prijev. *Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa with the commentary of Gauḍapāda.* Poona: Oriental Book Agency.

NYLAN, Michael (2001.). *The Five »Confucian« Classics.* New Haven-London: Yale University Press.

PANDEYA, Ram Chandra (1967.), izd. *Yuktidīpikā. An ancient commentary on the Sāṃkhyā-Kārikā of Īśvarakṛṣṇa.* Delhi-Varanasi-Patna: Motilal Banarsidass.

POPPER, Karl R. (2002.) [1959.]. *The Logic of Scientific Discovery.* New York, NY: Routledge Classics.

SINGER, Peter (2004.). *One World. The Ethics of Globalization,* New Haven: Yale University Press; prijevod (2005.): *Jedan svijet. Etika globalizacije,* preveli T. Janović, Ž. Hrg Kapelnik, K. Janović, ur. K. Krnic. Zagreb: Ibis grafika.

HTTPS://EN.WIKIPEDIA.ORG/WIKI/GREAT_LEARNING

HTTP://CTEXT.ORG/LIJI/DA-XUE

HTTP://EN.WIKIPEDIA.ORG/WIKI/WILHELM_VON_HUMBOLDT

Greece and India. Essays in Comparative Philosophy

Summaries of Papers

GREECE AND INDIA

Mûthos, Épos and Lógos. Myth, Epic and Philosophy

GREEK PHILOSOPHY AND INDO-EUROPEAN MYTHIC HERITAGE

It is commonly thought that philosophy began when the Hellenes abandoned their mythical worldview and began thinking logically. However, it is obvious both that Hellenic thinkers used mythic formulations at least until Plato, and that those who introduced logical principles into their expositions, at least since Parmenides, continued using myth-

ic formulations. Myth was not, as is often assumed, a story or charm. If we assume that the myths were memorized as a kind of sacred knowledge, they must have originated from a sacred tradition, from hieratic poetry, which survived among the Hellenes only in traces. For this reason, comparative linguistic, philological, culturological, and philosophical research must be used to reconstruct what a myth must have been in its origin. This question has been studied and investigated by many authors, such as A. Kuhn, the brothers Grimm, A. Aarne and S. Thompson, H. Baumann, J. G. Frazer, K. G. Jung, J. Campbell, R. Graves, M. P. Nilsson, W. Burkert, H. Oldenberg, A. Hillebrandt, A. Bergaigne, A. A. Macdonell, E. W. Hopkins, M. Eliade, C. Lévi-Strauss, É. Benveniste, G. Dumézil, P. Thieme, J. Gonda, F. B. J. Kuiper, V. V. Ivanov, V. N. Toporov, T. Elizarenkova, J. Puhvel, G. Nagy, C. Watkins, M. L. West, A. Pinchard, M. Witzel, and many others, including philosophers and men of letters, especially from the times of Hölderlin, Schelling, Hegel and Schlegel to this day. The topic has also been researched by some notable Croatian authors, such as A. Bazala, M. Gavazzi, V. Belaj, and particularly R. Katičić. I shall try to illustrate this topic through Hellenic examples with the help of comparative Indo-European material.

What do the attributes of Athena and Hera in Homeric poems mean? What is the meaning of Apollo's struggle against Python in Delphi? Or that of the struggle between Heracles and Hydra? Do comparable myths exist among the Indians, Iranians, Slavs, or Germans? Whose son is Dionysus, and why is he connected with vegetation and animals? Are there parallels to him in other traditions? What happened to the mythic tradition among the Hellenes, and how it was transmitted through the poems attributed to

Homer and Hesiod? How was it transmitted through the works of philosophers such as Heraclitus, Parmenides, or Plato? How did epics or logic transform myths? Do the philosophers criticize or reject myths or their epic reshaping? Myths in the proper sense and logic or philosophy are not opposed as is usually claimed. On the other hand, it is the epic transformation of myths that was disapproved of by some prominent philosophers. In this short article, only the main conceptual categories can be explained and only a few textual examples presented.

Parmenides and Uddālaka

THE OLDEST EVIDENCE OF ONTOLOGY IN GREECE AND INDIA

Parmenides' teachings in his poem *On nature* have a series of striking correspondences to a number of passages in the Upaniṣads, especially those that are connected with the Brahman teacher Uddālaka and his son Śvetaketu (and even with Naciketas). These correspondences include the metaphor of the chariot, the path it follows, teaching about being, self-cognition, the opposites that build up the cosmos, and liberation from the bonds of "hateful birth" or from the world of "day and night". The central role of the teaching about being gives the scholars the reason to consider Uddālaka (probably: 7th—6th cent. B.C.) the oldest known representative of ontology in ancient India, equally as Parmenides is its first representative (1st half of the 5th cent. B.C.) in ancient Greece.

How should we then understand these striking correspondences between their teachings? Is it a case of the

isomorphism of the human mind which can independently answer essentially the same questions in the same way in different parts of the world, is it a case of cultural contacts and mutual influence, or is it a case of the preservation of some common, possibly Indo-European, cultural traditions and cognitive models and disciplines?

The first possibility would suffice to explain the case if the other two fail to be proved. Therefore, it used to be the most popular explanation. Information on historical contacts between Greece and India before Alexander is indeed very scant, and is insufficient to build too much upon. This paper shows, however, that on the grounds of formal correspondences – not only in content but also in expressions, which can partly be reconstructed in their Indo-European form – we can be forced to allow the surprising implication that some elements of ontology and philosophy, in a more archaic and mythical form, must be shifted into the millenary past before Uddālaka and Parmenides, and that these elements may prove quite essential to a proper understanding of the philosophy of these eminent teachers as well as of their schools and traditions of ontological thinking.

Are Cosmos and its Demiurge in Plato's Timaeus *of Mediterranean Origin?*

SPECIMENS OF AN ANCIENT COSMOLOGY IN GREECE, IN INDIA AND IN RELATED CULTURAL TRADITIONS

In Plato's dialogue, it is Timaeus from Locri in Italy who describes cosmogony to his Athenian friends – a very Mediterranean narrative framework. However, many motifs in the cosmogony of Timaeus have parallels in Vedic

texts, especially in the *Aitareya-Upaniṣad,* and possible partial parallels in the traditions of the Iranians, the Slavs, and especially the Germans. This seems to imply an Indo-European (or even a more comprehensive pre-Indo-European) origin, and not a Mediterranean origin. Closer analysis shows that cosmogonic and cosmological ideas known from Greek philosophy, which receive innovative Pythagorean arithmetical and geometric interpretation in the *Timaeus*, basically originate from a much older source.

In that inherited world-view, the Cosmos was imagined as an all-encompassing and intelligent being born from the Creator God. From this all-encompassing being, all parts of the Universe and all other beings are born or set apart, and as parts of this living Cosmos they return into it after their death. They participate in his intellect or consciousness in life and death. The cosmic being must be sacrificed to give birth to them, and they are sacrificed in death in order to return to it. The Indian tradition, moreover, distinguishes between general rebirth in the world and the attainment of immortality, which is possible only for those who come to know the truth; the dialogue *Timaeus* exposes a corresponding idea of such two paths after the death.

The Platonic cosmogonic ideas in the *Timaeus* excercised a great influence on later philosophy and theology. The Platonic model seems to have influenced the (Greek) terminology of the Christian formulations in the Nicene-Constantinopolitan Creed concerning the Creator and creation. Although not of Mediterranean origin, the creation model from the dialogue *Timaeus* became wide-spread in the Mediterranean area and far beyond it.

The Wheel of Fortune, Yoke and Unyoking

COSMOLOGY VERSUS PSYCHOLOGY. ON THE CONCEPTS OF NECESSITY AND FREEDOM IN THE WEST AND IN INDIA

The notion of a wheel of Fortune (*rota Fortunae*) can be found in many literary and philosophical texts and in plastic arts from the Mediterranean region: in Cicero, Boethius..., Boccaccio, Machiavelli..., Shakespeare..., Gundulić, Ana Katarina Zrinska..., etc. The idea may have originated in its astrological sense from Babylon, and may have referred to the zodiac in the 9th celestial sphere. It was in a way generalized as an image of the fickleness of luck losing its elaborate astrological precision in Roman, mediaeval, and modern literature and art. On the other hand, there are elaborate ideas of the wheel of becoming (*bhavacakra*) to be found in the Indian tradition, both Buddhist and Brahmanical. In this respect, it is rewarding to pay attention to the interconnected metaphors of the wheel, chariot, yoke, and unyoking in the Western and Indian traditions, which seem to have been inherited from Indo-European times. A comparison of their use in the Mediterranean (from Antiquity to modern times) and in India (in the Vedas and in later philosophical terminology) can reveal comparable, but different conceptions of the nature and sense of our existence.

In the astrological and in the generalized fatalist conception, the metaphor of the wheel of Fortune illustrates external necessity determining the course of our lives. In the Buddhist and Brahmanical world-view (esp. in the philosophical systems of the *Sāṃkhya* and *Yoga*) the wheel of becoming illustrates the internal determinateness of our consciousness and our experienced fate by our passions

of desire, hate, and illusion, from which we should strive to liberate ourselves. The dispute between scientific and moral determinism and practical idealism assuming the freedom of will was revived in Western thought in the time of Kant, and had continued perturbing thinkers to this day. However, the antiquity of this dilemma, which is illustrated in this paper, may surprise us. The dilemma is perhaps insoluble because the answer does not depend on what the real nature of the world is – because this question exceeds the limits of our possible experience, the answer for us depends on what our personal real nature is.

Victory through War or Victory through Righteousness? Vijaya and dhammavijaya

THE ETHICS OF THE CATEGORICAL IMPERATIVE IN INDIAN BUDDHIST AND BRAHMANICAL TRADITIONS WITH REGARD TO WESTERN PHILOSOPHY

The Indian emperor Aśoka Maurya (273/269 – 232 BC) left behind an important corpus of inscriptions describing the leading principles of his rule, which were disseminated over the vast territory of his empire. His ancestors conquered almost the whole of India and of contemporary Afghanistan, as well as parts of Iran. He waged only one war in Kaliṅga in order to incorporate the eastern coast of India into his realm. He described the horrible consequences of this war very openly in his inscriptions. He decided to stop waging wars thereafter, and to 'conquer' the world by means of righteousness in accordance with Buddhist principles. He cultivated diplomatic relations with neighbouring coun-

tries and had ambassadors in all the Hellenistic kingdoms. He invested fourty years of his rule in efforts to shape a different India, and sent missionaries to shape a different world. His thoughts on war and peace, on righteousness and care for all sentient beings are unique in human political history.

The dynasty of Aśoka, the Mauryas, ruled some fifty years after his death, until 185 BC. After this, the Brahman dynasty of the Śuṅgas (185-73 BC) rose to power in the eastern part of the former empire. The northwestern part of the empire was conquered by the Greek rulers of Bactria, and later by Iranian peoples, the Parthians and the Scythians, and other invaders. It is very likely due to the Śuṅgas that a Brahmanist revival began, and it was most probably during their rule that the narrative part of the great heroic epic the *Mahābhārata* was completed. It is also possible that an essential portion of the famous philosophical and religous poem *Bhagavadgītā*, which was incorporated into the 6th book of the epic, was composed during the same period. The poem discusses the question of under which circumstances war is a sin, and under which circumstances it is a duty to fight. The Brahmanical or Hindu world-view here polemically opposes the Buddhist one without naming it explicitly.

Some of the most salient dilemmas concerning war and peace, violence and non-violence, duty and compassion found their expression within the context of the polemics between Brahmanism or Hinduism and Buddhism (and Jinism as well), and ethical views which emerged on these grounds can inspire us even today in taking a stand with regard to life and to other people and sentient beings.

Both the Buddhists and the Hindus formulated their

basic concepts of the human obligation to act out of duty without regard to personal utility, with the ultimate aim of promoting universal good, or maintaining the further existence of the world. This amounts to the categorical imperative to act in accordance with what could be an ideal universal legislation (dharma, either in the Buddhist or in the Brahmanist sense). These formulations of the categorical imperative found their expression in India two thousand years before Kant in Europe. However, the difference between the Brahmanical and Buddhist conception is that, in the Brahmanical world-view, this aim should be attained through the self-denying fulfilment of our duty, irrespective of potential pain inflicted on others, while in the Buddhist view, this aim should be achieved through compassion that urges us to invest the greatest efforts to protect other people and sentient beings from pain and physical and spiritual ruin. However, many Buddhist and Jaina views and values were, through the course of time, also incorporated into the Hindu world-view.

CROATIA AND THE WORLD

Vuk-Pavlović as the Teacher of Čedomil Veljačić

'PHILOSOPHIES AND WORLDS' VERSUS GLOBAL AND COMPARATIVE PHILOSOPHY

Čedomil Veljačić dedicated his book *The Ethos of Knowledge in European and Indian Philosophy* (BIGZ, Belgrade 1982) to the "memory of my teacher Pavao Vuk-Pavlović".

In his understanding of the present and the curren-

cy of the totality of philosophy, of all the "various forms of the structures of philosophical thought" (according to Jaspers), Veljačić used the terminology of his teacher Pavao Vuk-Pavlović, who formulated his understanding of a multitude of worlds for us in his work *Knowledge and Epistemology* (Zagreb 1926), a multitude of worlds which spring from the lap of a single reality through man's experience: "... but there is only one reality... rather comprehensive! which, picturesquely speaking, hides innumerable real worlds in its lap." He later developed this understanding more comprehensively in his *Philosophies and Worlds* (Skopje 1962). At the very beginning of his work *The Ethos of Knowledge*, Veljačić refers to his teacher: "On the other hand, the scheme of phenomenological layering essentially corresponds to the spirit of Indian philosophy, a scheme which, referring to Asian philosophies, my teacher Pavao Vuk-Pavlović also elaborated at the beginning of *Knowledge and Epistemology,* where the dialectical cleft appears only in the layer of the inter-position of knowledge, and not in prepositional insight." It is in this spirit that Veljačić sought the concrete examples of the diversely inferred philosophical worlds in Indian and Asian philosophies.

Veljačić also expressed his focus on practical philosophy – ethics – using the concepts of his teacher. It seems that he uses the concept 'ethos' in his works in exactly the same sense in which Vuk-Pavlović outlined it: "Ethos is a group of principles (norms), according to which one ought to live, in order to achieve the fullness of a specific human being" (cf. Marija Brida, Traženja/Pursuits, Biblioteka Filozofska istraživanja 14, 1989, p. 333). This singular 'ethos' consequently differs from 'morals', which are directed towards the universal 'existence of humanity'.

In *The Ethos of Knowledge* Veljačić states that: "There exists a philosophy that cannot be thought of unless one lives in harmony with it."

It is upon such presuppositions that Pavao Vuk-Pavlović and his prominent student Čedomil Veljačić founded their philosophical pursuits, and each of them provided Croatian 20th century philosophy with his own philosophical opus, the originality, breadth of perspective and depth of thought of both of which reach the highest heights in our recent philosophy.

Two Central European Conceptions of Europe: Stjepan Radić, 1905, and Richard von Coudenhove-Kalergi, 1923

THE ROLE OF EUROPE IN THE PHILOSOPHY OF HISTORY AND THE POLITICAL PHILOSOPHY OF TWO EUROPEAN AUTHORS

The paper compares the political and ethical philosophy of Stjepan Radić and of Richard von Coudenhove-Kalergi. Radić published his book *Contemporary Europe* in 1905, shortly after founding the Croatian Peasants' Party together with his brother Antun in 1904, and 9 years before the start of the First World War. Coudenhove-Kalergi published his book *Pan-Europe* in 1923, 9 years after the beginning of the Great War, and started the Pan-European movement with this book. The Croatian Peasants' Party transformed Croatian peasants into politically self-aware citizens in a few years due to the enormous selfless efforts of its leaders. Stjepan Radić, after the premature death of his brother, continued leading the Party in the struggle for social

and national rights, following the methods of Mahātmā Gāndhī, and organized the proportionally strongest non-violent pacifist movement in Europe between the two wars. However, he was killed in the middle of the Belgrade National Assembly in 1928. The Pan-European movement of Coudenhove-Kalergi, after initial great successes due to the indefatigable activity and persuasiveness of its founder, however, did not succeed in creating a united Europe before World War II because of unfavourable historical circumstances, especially the Wall Street stock market crash in 1929, but its prominent members, like Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi, etc., together with the founder, did succeed in launching the process of the European unification in the 1950s.

Both Radić and Coudenhove-Kalergi stress in their books that Europe is founded on Greek philosophy, Roman law, and the Christian faith. Radić adds, as the fourth element, the energetic 'barbarian personality' of the Slavs, Germans, and Celts. Radić sees two centripetal regions of Europe, the Germanic and the Latin part, and two centrifugal regions, the Anglo-Saxon and the Slavic part. Coudenhove-Kalergi sees France and Germany as the centre of Europe, and considers their reconciliation the precondition to European unification; he cannot imagine, on the other hand, the British Empire or Russia as parts of a unified Europe because each of them is, together with their colonies, equal to the rest of Europe in size and power. No European country in his opinion remained a world power after the Great War. Europe could, only if united, confront the great new 'world fields of power': America, the British Empire, the Soviet Union, and the Far East. Radić devotes the first part of his book to the history of

Europe, and the second part to the space and regions of Europe. Coudenhove-Kalergi summarizes the main periods of European history, and devotes chapters in his book to the relationship between Europe and the non-European 'world fields of power', to the League of Nations and to the Pan-European Union, the obstacles in the way of its creation, and the possible path to its growth. The two books are different in many respects and have different purposes: Radić wants to teach his Croatian readers and stimulate them to think of Europe and Croatia's place in it, while Coudenhove-Kalergi wants to stimulate the international process of the political and economic unification of Europe after the First World War. However, there are many interesting correspondences between them. Some have already been mentioned. One of them is their faith in Europe: Radić sees Europe as the 'cultural lighthouse' for the whole globe, and Coudenhove-Kalergi wants it to remain the 'cultural centre of the world' for future generations.

SOME GENERAL TOPICS IN COMPARATIVE PHILOSOPHY

Philosophy: Thought, Culture, and Language: Some General Considerations with Illustrative Examples

LANGUAGE CHANGE AND LANGUAGE DEVELOPMENT AS RELATED TO CULTURE AND COGNITION

Concerning the relationship between philosophy and the Croatian language, addressed in the title of the conference, questions may be raised on different levels. First, should

one in Croatia write about philosophy in Croatian, or in a world language: English, Chinese, Hindi, Spanish? Or in both? Second, do all works of Croatian authors belong to Croatian philosophy, or only those written in the Croatian language? Or may even the works of foreign and universally acknowledged authors, when translated into Croatian, belong in a way to Croatian philosophy? Third, is Croatian philosophy a part of Croatian culture or not? Fourth, is philosophy an international profession in which career and scientometric (bibliometric) 'excellence' should be the goal, just like in chemistry or technology? Fifth, is philosophy engaged thinking about fundamental existential, ontological, cognitive and ethical questions for one's own sake as well as for the sake of others – all of those to whom these questions matter? Is the relevance of these questions personal or universal, or both? Sixth, how are philosophical questions and argumentation formulated in different languages, and how are they translated from one language to another? Seventh, what are the stimulating factors and what are the limitations if one writes a philosophical text in one's own native language, and if one writes it in a foreign or a world language? Eighth, do some conditions exist that a language must meet for it to be or not be 'philosophical'?

The paper discusses the concepts of the opposing processes of language change and language development, and illustrates how language change endangers and limits, while language development creates and enhances – the potential of a language to express cultural contents, values, refined feelings, and elaborate thoughts, including philosophy. Both processes are exemplified through the classical European languages, Greek and Latin, and through modern ones such as French, English, German and Croatian.

In their history, these languages provide evidence of their disintegration or degeneration in some periods, and of their regeneration and rich development in others. The complex interaction between modern and classical European languages enabled them all to function as literary and standard languages in all functional styles, but on different grounds and with different linguistic means. Each of these languages will continue functioning as a standard language only if it encompasses all functional styles, and if it does not, it will become unable to express both its own culture and international culture as well.

The paper further shows how the Croatian language functions in the realm of philosophical style, a task it performs even more freely than some major languages. Therefore, there can be good reasons for a Croatian author to write about philosophy in major world languages in order to achieve a professional career, or to spread his message to a broader audience, but not in order to be able to express philosophical thoughts more elaborately . There are, on the other hand, equally good reasons for a Croatian author to write in Croatian in order to contribute to Croatian culture, or in order to think in a more relaxed, genuine, and creative way.

Cultural Perspectives and Scientific Methodology

PERSPECTIVES OF GREAT CULTURES, AND THE PERSPECTIVES OF ECONOMISM AND BIOETHICS AS DIFFERENT FRAMEWORKS FOR EDUCATION AND RESEARCH

Pluriperspectivist integrative bioethics, which is the topic of this conference, links not only different sciences, but also their different fields and domains, moreover, it links all scientific domains in interdisciplinary, multidisciplinary, and transdisciplinary ways. Philosophical bioethics, a humanist discipline, can thus be involved (1) with biomedicine in medical clinical cases that raise ethical problems, (2) with biotechnology in the evaluation of food production procedures that can have consequences for human or animal health (such as mad cow disease / bovine spongiform encephalopathy), (3) with the technical sciences in applied solutions in biotechnology (e.g. in intensive animal husbandry or agriculture), (4) with mathematics or logic, i.e. general or formal science, or (5) with the natural sciences in determining the ethical preconditions to such biomedical or biotechnical solutions as mentioned; it can be combined (6) with the social sciences and (7) the humanities in research on the social, economic, ecological and moral consequences resulting from the violation of certain ethical or bioethical principles.

Integrative bioethics implies a pluriperspectivist approach and takes both scientific methodology and cultural perspectives into consideration. These perspectives give scientific or scholarly research a broader, but often differing existential sense and purpose. Some prominent examples can be cited.

In Ancient Greece, Socrates and Plato believed that the goal of cognition was to become 'fair and good' (kalokagathós) through ethical perfection in righteousness towards others in society; even to harmonize the movements of one's own intellect with the movements of the heavenly bodies (in the divine intellect); and to investigate and know oneself. For Aristotle, the sense and purpose of cognition, which had its origin in our wonderment or admiration (thaumázein), was to satisfy the yearning for knowledge innate in every human being, whether one strives to understand natural phenomena (physics, zoology etc.), or society (politics, law etc.), or the first principles (first philosophy), or to attain practical virtue (ethics) or poetic skills (poetics, rhetorics). He considered the search for knowledge irrespective of any profit a characteristic of a free person.

In India, there were highly educated Hindus who believed that the goal of cognition was to learn how to preserve the language and the sense of the holy Revelation, the Vedas, while some others assumed that the goal was to understand logical, mathematical, astronomical or physiological laws. For the Buddhists, the purpose of cognition was to improve understanding, morality, and inner experience. For both, the goal was to attain expanded states of consciousness, universal good, liberation from suffering for humans and animals, and final spiritual peace and salvation.

In China, the Confucianists saw the goal of the investigation of all things, as well as its root, in the cultivation of one's own person, recommended for everybody from the Son of Heaven to the common folk; they believed that the cultivation of one's own person had to result in the good governance of states and universal peace.

In modern Europe, since the 17th century, the task im-

posed on research has been to produce benefit and profit for humanity, both in the empiricist formulation of Francis Bacon, and in the rationalist variant of René Descartes. This contributed to the development of the empirical sciences, technics, and technology, following the mathematical principles of pure reason. With this scientific and technical development, the West surpassed China at some point in the 18th century, and has continued accelerating its technical development since then. This technical progress is now spreading again to other parts of the globe.

This development of science, especially in the natural sciences, technics, and technology first received a theological and teleological interpretation, only to later reject such interpretations, replacing the idea of divine providence with the idea of human progress. Today, the sciences should be evaluated in their social context, and especially in their economic context, which is more and more dominated by managers and financial capital. In this context, the capital plays the role of a kind of social 'energy' which increasingly controls science and the human utilization of all kinds of natural energy and resources.

An all-encompassing reform of universities and scientific institutions in the spirit of classical German philosophy was undertaken in Prussia in the 19th century under the supervision of Wilhelm von Humboldt, by which cognition and practical benefits were synthesized for the sake of the development of the human personality and its responsible relationship towards the entire world. There are interesting correspondences between Humboldt's conceptions and those of the great cultures mentioned above. Although the best American universities still follow the Humboldtian model, in the majority of European universities and sci-

entific institutes, a new reform was imposed at the turn of the 21st century, subordinating scientific research to the afore-mentioned profitable management and to the interests of financial capital.

It is understandable, on the one hand, that not every scientific methodology will fit equally well into all of these cultural perspectives, including the modern one, no matter how exact or valuable that methodology may be to cognition itself. On the other hand, without the respective cultural context and its evaluation, it is impossible to define the sense and purpose of scientific research in any culture, or in any epoch, including the modern epoch. In our epoch, the bioethical context in the broadest sense appears to be emerging as the most relevant framework of our world-view to assure future survival. Moreover, without the cultural context that this bioethical framework requires, it would neither be possible to answer the question of what the sense and purpose of science in general is for our lives, nor to evaluate specific scientific methods and approaches with respect to universal good, or to the interest of the preservation and well-being of life in our world.

Bibliografski podatci o izabranim raspravama

HELLADA I INDIJA

1. »Mȳthos, épos i lógos. Mit, ep i logika«. (*Mediteranski korijeni filozofije* X, Split, 7.-9. travnja 2016.), neobjavljeno.

2. »Parmenid i Uddālaka. O prvim svjedočanstvima ontologije u Helladi i Indiji«, *Filozofska istraživanja* 45, god 12, 2/1992., str. 519-529. Engleska verzija: »Parmenides and Uddālaka. The Upaniṣads and the Presocratics: Problem of understanding the origins of different traditions«, *Synthesis philosophica* vol. 7, fasc. 2, 2/1992, 427-440.

3. »Jesu li Tvorac i njegov Svemir u Platōnovu Timaiju zamisli sredozemnoga podrijetla?« (*Mediteranski korijeni filozofije* VIII, Split, 3.-5. 4. 2014.), *Filozofska istraživanja* 137, god. 35, sv. 1/2015., 5-20. Također u: *Mediteranski korijeni filozofije* (Zbornik radova). Ur. Mislav Kukoč – Marita Brčić Kuljiš. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo – Split: Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu, str. 11–30.

4. »Kolo sreće, zaprega i ispregnuće«. (*Mediteranski korijeni filozofije* IX, Split, 9.–10. travnja 2015.), neobjavljeno.

5. »Pobjeda ratom (*vijaya*) ili pobjeda pravdom (*dhamma-vijaya*)?« (Simpozij HFD-a *Rat i mir*, 26.–28. studenoga 2015.), neobjavljeno.

Bibliografski podatci

HRVATSKA I SVIJET

6. »Pavao Vuk-Pavlović kao učitelj Čedomila Veljačića«, u: *Pavao Vuk-Pavlović. Život i djelo,* ur. Barišić, Pavo, Zagreb: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, 2003., 31–42.

7. »Dva srednjoeuropska pristupa Europi: Stjepan Radić 1905. i Richard von Coudenhove-Kalergi 1923.« (Simpozij *Philosophie im Mitteleuropa,* Dubrovnik 28. 4.–1. 5. 1994.), *Filozofska istraživanja* 55, god. 14, 4/1994., str. 701-714. Njemačka verzija: »Zwei mitteleuropäische Auffassungen Europas: Stjepan Radić 1905 und Richard von Coudenhove-Kalergi 1923«, *Synthesis philosophica* 18, Zagreb, vol. 9, 2/1994., str. 319–334.

OPĆE POREDBENOFILOZOFIJSKE TEME

8. »Filozofija, mišljenje, kultura i jezik – neka opća razmatranja«, (Skup *Filozofija i hrvatski jezik,* Institut za filozofiju, 10. svibnja 2013.), *Filologija* 60 / 2013., Zagreb, HAZU, 31-48. Također *Filozofija i hrvatski jezik, Godišnjak za filozofiju*, ur. Luka Boršić, Tvrtko Jolić, Petar Šegedin, studeni 2014., 37–54.

9. »Kulturne perspektive i znanstvena metodologija«, (Skup HFD-a: *Integrativna bioetika i nova paradigma znanja*, Zagreb, 28.-30. 11. 2013.), *Filozofska istraživanja* 136, god. 34 (2014.), sv. 4/2014., 471–485.

O transliteraciji

GRČKI I LATINSKI

U ovoj su knjizi grčka i latinska imena i riječi transliterirani na što dosljedniji način u skladu s općim načelom hrvatskoga pravopisa da se strana imena pišu (na latinici) onako kako se pišu u izvorniku. Od toga je pravila praksa hrvatskih vukovaca izuzela klasične jezike, grčki i latinski. U načinu transliteracije u ovoj knjizi ne pravi se taj izuzetak, u skladu s mišljenjem Vijeća za normu hrvatskoga standardnoga jezika.

To znači da se čuvaju grčki dvoglasi *ai, ei, oi*, da se grčki aspirirani glasovi prenose u klasičnome izgovoru (kakav su prenosili i Rimljani na latinskome pismu) kao *kh, th, ph*, da se razlikuju kratko i dugo e i o, kao u grčkome pismu, time što se na dugima piše duljina *ē* i *ō*. Posebna je teškoća što su grčki i latinski flektivni jezici, kao i hrvatski, pa ne bi bilo dosljedno dodavati hrvatske padežne nastavke na grčki nominativni oblik koji već ima nastavak, nego u načelu, kao i grčke padežne nastavke, na osnovu imena ili riječi, odnosno na dio riječi koji ostaje nepromjenljiv pred promjenljivim padežnim nastavcima u grčkoj sklonidbi. Stoga će neka imena glasiti kako u 20. stoljeću nije više bilo uobičajeno prenostiti ih, npr. Pheidija umj. Fidija, Hērakleit umj. Heraklit, ili Aiskhyl umj. Eshil. Prednost je takve transliteracije u tome što je gotovo posve jednoznačna, a vukovska to nije: Aiskhyl mora na grčkome biti Αἰσχύλ-(ος), dok bi obliku Eshil moglo odgovarati najmanje dvanaest (pa i više) različitih grčkih nizova glasova, dakle gotovo je posve izgubio obavjesnost: *e, ē, ai* i *oi* mogu odgovara-

ti glasu »e« u vukovskoj transkripciji, *i, y* i *ei* glasu »i« u transkripciji, a 4 x 3 = 12.

Hellada i Indija

Slično je s pisanjem latinskih imena, samo tu transliteracija nije ni potrebna jer smo latinicu mi preuzeli od Latina, a ne obratno, pa ju samo moramo poštovati. Naravno, ona sadrži i znakove *qu, x* i *y* koja nisu potrebna za bilježenje hrvatskih riječi, ali to ne znači da ih je latiničko pismo u hrvatskome izgubilo. No time će ime Caesar ostati jednako pisano, a neće postati Cezar, Aquileia će biti Aquileija, a ne Akvileja, a Marcus Terentius Varro dobit će samo oblike imena koji se ne mijenjaju pred promjenljivim padežnim nastavcima pa se će na takve oblike dodavati hrvatski padežni nastavcI: Marc Terentij Varron, a neće postati Marko Terencije Varon s dodanim završetcima imena i izgubljenom geminatom *rr*. (Naravno, čitat će se moći i klasično i tradicionalno.)

STAROINDOARIJSKI I INDIJSKI JEZICI

Imena i riječi s drugih jezika pišu se kao u tim jezicima ako se radi o latinici, a po uobičajenome sustavu transliteracije ako se radi o jezicima koji su rabili drugačija pisma, poput iranskih.

Kako su među tim jezicima indijski, osobito vedski i sanskrtski, gdjekada i prakrtski, imena i riječi najčešći i najznatniji za sadržaj ove knjige, o njihovoj se međunarodnoj transliteraciji može dati nekoliko osnovnih obavijesti. Suvremena međunarodna transliteracija za staroindoarijski (vedski i sanskrt) i druge indoarijske jezike takva je da točno prenosi

— kratke i duge samoglasnike *a, ā, i, ī, u, ū, ṛ, ṝ* (slogotvorno *r*), *ḷ* (slogotvorno *l*, nema dugoga) dok su *e* i *o* uvijek dugi a da nisu tako označeni,
— nehaknute i haknute (aspirirane) zatvornike (okluzive;

kod haknutih se hak uvijek treba čuti), i to u nizovima mekonepčanika (velara: *k, kh, g, gh*), tvrdonepčanika (palatala: *c, ch, j, jh* – treba ih uvijek čitati: *ć, ćh, đ, đh*), uvraćenika ili tjemenika (retrofleksa, kakuminala ili cerebrala: *ṭ, ṭh, ḍ, ḍh* – izgovaraju se kao zubnici vrhom jezika, ali uvraćenim do tjemena nepca), zubnika (dentala: *t, th, d, dh*) i usničnika (labijala: *p, ph, b, bh*),

O transliteraciji

— sve nosnike (nazale) koji se kao fonemi ili alofoni artikuliraju na svim spomenutim mjestima izgovora: mekonepčani (velarni: *ṅ* - kao u hrv. tanka, Englez), tvrdonepčani (palatalni: *ñ* – kao jednoglas *nj*), uvraćeni ili tjemeni (retrofleksni, kakuminalni, cerebralni: *ṇ* - kao nosnički *ḍ*), zubni (dentalni: *n*) i usnični (labijalni: *m*),
— četiri polusamoglasnika (semivokala): *y* (kao hrv. *j*), *r, l, v* (može se izgovarati i labiodentalno / usnično-zubno kao *v*, i bilabijalno (dvousnično, kao *w*),
— tri siktavca (sibilanta): *ś* (prednji tvrdonepčani, „meki"), *ṣ* (stražnji, tjemeni, „tvrdi") i *s* (zubni),
— zvučni samostalni hak (aspiratu) *h* i posljesamoglasnički bezzvučni hak *ḥ* (poput našega *h*);
— te posljesamoglasnički znak *ṃ* (anusvāra) koji nije jednoznačan: ispred svakoga zatvornika (okluziva) može se pisati umjesto nosnika (nazala) istoga mjesta izgovora kao zatvornik (ispred *k ṃ* se izgovara *ṅ*, ispred *c* [*ć*] izgovara se *ñ*, ispred *b* izgovara se *m*, itd.), a ispred polusamoglasnika, siktavaca i zvučnoga haka izgovara se kao potpuna ili završna nazalizacija prethodnoga samoglasnika (*saṃskṛta* se može izgovarati *sāskṛta* itd.). Neki staroindijski fonetičari smatrali su da se anusvāra *ṃ* pred polusamoglasnicima asimilira u istovrsni nazalizirani polusamoglasnik. Za nazalizaciju samoglasnika može služiti i anunāsika *m̐*.

Iako bi neke riječi bile u nas lakše razumljive da se npr. umjesto *c* u transliteraciji piše *ć*, a umjesto *j* da se piše *đ*, što u popularnijim tekstovima i činimo, ipak sam se u raspravama u ovoj knjizi što dosljednije držao međunarodne transliteracije indijskih imena i riječi. U nekim slučajevima primjenjivao sam ju i pri internacionalizmima pa sam pisao npr. *jinizam* i *jinisti*, a ne *đinizam* i *đinisti*, što bi bilo nestručnjaku brže prepoznatljivo i ne bi bilo lošije. No to je cijena razmjerno jedinstvena transliteracijskoga rješenja za tekstove u knjizi.

Kazala

INDEX LOCORUM

A

Aitareya-upaniṣad (AU)

1, 1–3 ..... 114–118, 123
1, 1–4 114–118
1, 2 ..... 124, 125
1, 3 ..... 124, 125
1, 3 (4 i 10) 118
2 ..... 125, 130
3 125
3, 3 310

Apollodōr

Bibliotheca

A 6.1–2 30
A 6.3 30
B 5.2 25
B 5.10 26

Aristotel

Ars Rhetorica

2.3.12, 1405b 19

Metaphysica

A 980a1 306
A 982b12–20 55–56
A 982b12–28 307–309
Δ 1017a7–9, 22–27 278–286
Δ 1017b10–14, 21–23 278–285
Λ 1072b19–20 279

Politica

Γ 1279a17–1288b6 238

Aśoka

Proglasi na stijeni

Proglas 1 185–186
Proglas 2 180
Proglas 3 181–182
Proglas 5 182–184
Proglas 6 186–187
Proglas 12 184
Proglas 13 ..... 176–179, 178–179
Prvi posebni proglas u Kaliṅgi 180–181

B

Bhagavadgītā (BhG)

1.29, 32–33, 45–46 192
2.11, 13, 18, 24 194
2.31–33, 37 193
2.39, 47–48 195
3.1–9 201
3.4–8 196–197
3.17, 19, 20–21, 25 197–198
3.22–24 204
3.37, 41 196
8.5–10 204

Biblija

Genesis

1,27 131

Boethij

De philosophiae consolatione

Liber secundus, III 145–147

Brida, Marija
Pavao Vuk-Pavlović, čovjek i djelo
1974., str. 19 ... 218
Traženja
1989., str. 333 ... 216

Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad (BAU)
1, 1 ... 110, 119
1, 4.1 ... 115
1, 4.10 ... 310

C

Carmina Burana
No. 17, v. 17–24 ... 148–150

Chāndogya-upaniṣad (ChU)
2, 23.2 ... 118
3, 13.1–5 ... 119
3, 19 ... 122
3, 19.1–2 ... 121
3, 19.1 i d. ... 92, 116, 118
4, 3.1–4 ... 119
4, 3.6 i 7 ... 119
6 ... 92
6, 2.1–2 ... 75
6, 2.1 i 3 ... 115, 116
6, 2.3–4 ... 78–79
6, 4 ... 84
6, 5–6 ... 84
6, 8–16 ... 77–78
6, 8 i d. ... 310

Coudenhove-Kalergi, Richard von
Europa erwacht!
1934., str. 100 ... 238
Held oder Heiliger
1927., str. 15–16 ... 245
1927., str. 17–19 ... 244–246
1927., str. 22 ... 246
Paneuropa
1923., str. 13, 14–16, 23–27 ... 249
1923., str. 31 ... 256
1923., str. 31–34, 39–50, 67–80 ... 250
1923., str. 31–34, 53, 107 ... 257
1923., str. 38 ... 260
1923., str. 51–65 ... 251
1923., str. 81–94, 95–105, 107 ... 252
1923., str. 107–117, 119–134, 139 ... 253
1923., str. 119–134 ... 258
1923., str. 135 i d. ... 260
1923., str. 138, 140, 147, 135–149 ... 254
1923., str. 151–168 ... 255
1923., str. IX–XII: ... 248
1923., str. VII ... 235–236
Totaler Mensch – totaler Staat
1937./1965., str. 10 ... 237, 246
1937./1965., str. 49 i d., 68 i d., 88 i d., 101 i d. ... 238

Đ

Đokić, Siniša
Sudesika. Festschrift Bhikkhu Ñānajīvako (Čedomil Veljačić)
1997., str. VII–X ... 217

E

Empedokle
De natura
Fr. B 42, 3 ... 23

Euripid
Fr. 1009 ... 23

F

Francesco, papa
Laudato si'
2015. (LEV), str. 28 ... 206

G

Gundulić, Ivan
Osman
1, 4–5 ... 141–142

H

Hērakleit
De natura
Fr. B 40 ... 47
Fr. B 42 / Fr. 51 (Mikecin) ... 47
Fr. B 52 ... 45
Fr. B 93 ... 46
Fr. B 94 / Fr. B 3b (Janko – Burkert – Mikecin) ... 45, 52, 71

Hēsiod
Theogonia
36–39 ... 38
116–120 ... 38
123–128 ... 38–39
134–138 ... 38–40
400 ... 52
630–634 ... 29
717–721 ... 29
820–868 ... 30
940–944 ... 34

Homērski himan
31, 1–9 ... 22

Humboldt, Wilhelm von
Theorie der Bildung des Menschen
1903.–1936., Band 1, Werke 1, 283–284 ... 320

I

Iliada
5, 76–83 ... 37
14, 346–351 ... 42–43

J

Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇi (JUB)
3, 2.2 i 4 ... 119

Jaspers, Karl
Der philosophische Glaube
1951., str. 130 ... 228
1951., str. 131 ... 225

Jonas, Hans
Das Prinzip Verantwortung
1979., 2003., str. 36 ... 202

K

Kallimakh
Himan 2
100–102 ... 24

Kant, Immanuel
Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
1793., 2003., str. 4–5 ... 204
1793., 2003., str. 7 ... 205
Kritik der praktischen Vernunft
1788., § 7 ... 201
Kritik der reinen Vernunft
1781. (A), str. 810; 1787. (B), str. 838 ... 203

Kāṭhakasaṃhitā (KS)
9, 6: 151, 5 i d. ... 109

Katičić, Radoslav
Hoditi-roditi. Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus
1987., str. 40 ... 110–111

Kauṣītaki-upaniṣad (KsU)
1, 1–6 ... 86
1, 4 ... 87
2, 11–12 ... 119
3, 8 ... 116

Kaṭha-upaniṣad (KaU)
1, 1.9 ... 68
1, 3.3–4 ... 164
1, 3.3–6, 9 ... 50, 68–69
1, 3.6 ... 69

L

Lǐ jì
pogl. 28 Zhōng yōng ... 314
pogl. 39 Dà xué ... 313, 314

M

Mahābhārata (MBh)
3, 208.8–10 ... 185
7, 67.16–18 ... 185

Maitrāyaṇīsaṃhitā (MS)
1, 6.12 ... 109
1, 104.10 i d. ... 109

Maitrī-upaniṣad
2, 6 ... 116
6, 28 ... 152

Māṇḍūkya-upaniṣad
2 ... 310

Mūla-sarvāstivāda-vinaya
1–20 ... 159

N

Nṛsiṃhapūrvatāpanīya
6, 3 ... 116

O

Odysseia
17, 383–385 ... 105

P

Parmenid
De natura
Fr. B 1, 1–10 ... 66–67
Fr. B 1, 1–14 ... 48–49, 161
Fr. B 1, 2–3 ... 89
Fr. B 1, 6–9 ... 165
Fr. B 1, 11–14 ... 51, 66–67
Fr. B 1,27 ... 90
Fr. B 3 ... 76–77
Fr. B 4, 1–3 ... 48
Fr. B 6, 4–9 ... 89
Fr. B 7 ... 91
Fr. B 8 ... 79
Fr. B 8, 1–2 ... 48
Fr. B 8,1–3 ... 64
Fr. B 8, 5–15 ... 74
Fr. B 8, 10 ... 84
Fr. B 8, 17–18 ... 52, 72
Fr. B 8, 29–31 ... 64
Fr. B 8, 34–41 ... 76–77
Fr. B 8, 55 ... 83
Fr. B 8, 55–59 ... 64–65, 79
Fr. B 9 ... 79
Fr. B 10,6 ... 84
Fr. B 12 ... 65, 79
Fr. B 16 ... 84
Fr. B 19 ... 80
Fr. B 19, 3 ... 83

Platōn
Phaedrus
246a6 – 246b4 ... 49, 68, 161
Res publica
Δ 427e i d ... 237

Timaeus
28 c ... 127
30 b ... 124
32 c 8–33 a 2 ... 104
33 a 6–33 b 1 ... 104
33 c i d ... 123
34 b ... 124
38 b–39 e ... 128
39 e–41 c ... 124
40 d 6–8 ... 126
41 b i d ... 125
90 c–92 ... 125
92 c 5–9 ... 127

Polić, Milan
Život i djelo Pavla Vuk-Pavlovića
2001., str. 28 i d. ... 217

R

Radić, Stjepan
Savremena Evropa ili karakteristika evropskih država i naroda
1905., str. V–VI ... 236
1905., str. XV–XVI, str. 3 i d., 183 i d. ... 239
1905., str. 3 ... 256
1905., str. 4, 3–13 ... 257
1905., str. 188 ... 237
1905., str. 197 ... 260
1905., str. 198–199 ... 258
1905., str. 199, 200–201 ... 242
1905., str. 201, 202 ... 243

Rāmottaratāpanīya
5 (32) ... 116

Ṛksaṃhitā (RS)
1, 48.11 ... 50, 162
1, 113 ... 51
1, 113.3–4 ... 70
1, 113.19 ... 73
1, 124.3 ... 52, 71
3, 30.12 ... 52, 71
5, 80.4 ... 52, 71
5, 81.1ab ... 163
10, 16.3 ... 119
10, 18.14 ... 49–50, 162
10, 72.8–9 ... 109
10, 90 ... 109, 110, 112, 122, 128
10, 90.1, 7, 13 i 14 ... 106
10, 90.7 ... 107
10, 90.12 ... 124
10, 90.13 i 14 ... 118
10, 129.1 i 3 ... 92

Rolland, Romain
Mahatma Gandhi / Naš Gandhi
1924., str. VII (Radić) ... 246–247

S

Sāṃkhya-kārikā
1 ... 311

Śatapatha-brāhmaṇa (ŚB)
2, 5.1.1 ... 114, 115
3, 1.3.3 ... 109
6, 1.1.1 ... 92
7, 1.1.24 ... 116
10, 3.3.7 ... 119
11, 5.8.1 ... 115
11, 5.8.1–2 ... 114, 117
14, 7.2.24 ... 116

Shakespeare, William
Henrik V
čin 3, prizor 5 ... 150

Śvetāśvatara-upaniṣad
2, 9 ... 164

Symbolum Nicaenum
τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ ... 129

Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum
δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο ... 129
καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ... 130
καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν ... 128
καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ... 131
Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν ... 127
τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ... 129

T

Taine, Hyppolyte
Philosophie de l'art en Italie
1866., str. 17–19 ... 240–241

Taittirīyasaṃhitā (TS)
6, 3.5.1 ... 114
6, 5.6 ... 109

Taittirīya-upaniṣad (TU)
2, 6 ... 116
2, 7.1 ... 92, 116

V

Vafðrúðnismál
21 ... 113

Vājasaneyisaṃhitā (VS)
31, 17 ... 108

Veljačić, Čedomil
Ethos spoznaje u evropskoj i u indijskoj filosofiji
1982., str. 5 ... 216
1982., str. 13 ... 217
Helenski i rimski izvori znanja o Indiji
1961., str. 74–75 ... 227
Razmeđa azijskih filozofija I–II
1978, str. 40, bilj. 56 ... 216

Vergilij
Georgica
2, 541–542 ... 168

Viṣṇupurāṇa (ViP)
2, 7.14–20 ... 40

Vuk-Pavlović, Pavao
Beweggründe unteritalischen vorsokratischen Denkertums
1959., str. 36 ... 224
Filosofija i vlast
1953./ 1969., str. 39–47 ... 217
1953./ 1969., str. 43 ... 218
1953./ 1969., str. 45 ... 218
Filosofije i svjetovi
1962./1969., str. 3 (13) ... 220
1962./1969., str. 10 (19–20) ... 221
1962./1969., str. 12 (22) ... 221
1962./1969., str. 21 (31) ... 221
1962.,/1969., str. 22 (31) ... 220
(1962.)/1969., str. 37 ... 229
Misli i bilješke
1983., str. 186 ... 216
Spoznaja i spoznajna teorija
1926. ... 216
Značenje povijesne predaje
1971./1974., str. 91 ... 229

Y

Yasna

23, 2 109
68, 22 109

Yašt

13, 87 109

Yogasūtre

1, 1–11 (12) 154–155
1, 2 166
2, 1–9 155–156
2, 17 ..... 166, 167
2, 25 167

INDEX NOMINUM

A

Adamović, Julije 269, 291
Aditi 108
Āditya 108
Agni 22, 36, 46, 117
Ahura Mazdā 73, 109
Aither 39
Akhaijci 25
Akiba ben Josef 130
Ākūti 41
Alexandar Makedonski 82, 176
Alexandar od Ēpeira 178, 179, 180
Alkmēna 34
Allen, Thomas W. 57, 59, 135
Anaximandar 63
Antigon Gonata 178, 179, 180
Antiokh II Theos 178, 180
Apollodōr 25, 26, 30
Apollōn 24, 25, 28, 30
Apóllōn 33
Apollōnij Dyskol 299
'Aqîba ben Yôsēp̄ 130
Aristarkh sa Sama 299
Aristotel 19, 20, 55, 64, 78, 91, 238, 272, 273, 278, 299, 306, 308, 320
Arjuna 192, 194, 195, 196, 199
Arkhilokh 47
Arkhimēd 299
Aśoka 175, 176, 185, 187, 188, 189, 191, 194, 200, 201, 202, 205, 207, *v. Bogomiljenik Milostivogledi*
Athēna 21, 23, 24
Aufrecht, Theodor 57, 135, 171
August 144
Augustin 133
Aurora 72

B

Bacon, Francis 299, 300
Barnes, Jonathan 99
Bartholomae, Christian 135
Basilij Veliki 274
Bekker, August Immanuel 279, 291
Belaj, Vitomir 111, 135
Belvalkar, Shripad Krishna 94, 208
Bergaigne, Abel 135
Bergson, Henri 225
Beross 143
Bessarion, Basilij 279
Bhikkhu Ñāṇadīvako 226
Bloch, Jules 208
Boccaccio, Giovanni 149
Bodhisattva 160
Boethij 145, 147, 148
Bogomiljenik Milostivogledi 176, 180, 181, 184, 185, 186, *v. Aśoka*
Böhtlingk, Otto 94
Bonitz, Hermann 281, 291
Bošković, Ruđer 298
Bradley, Francis 270, 291
Brahman 40, 87, 152
Brereton, Joel P. 94
Brida, Marija 216, 218, 233
Brockington, John L. 208
Bučan, Daniel 266, 291
Buddha 160, 226, 227
Buddhaghosa 159
Burnet, John (Ioannes) 57, 99, 135, 171
Bury, Robert Gregg 135

C

Caesar, Gaj Julij 193
Candra 117
Capelle, Wilhelm 98
Charpentier, Jarl 209
Chaucer, Geoffrey 148
Ciceron, Marc Tullij 145, 272
Citra Gārgyāyani 86
Conger, George P. 100
Coudenhove-Kalergi, Richard von 235, 237, 238, 241, 243, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262

Č

Čović, Ante 296, 323
Čovjek 41, 106, 107, 110, 116, 121, 122, 123
Čovjek Samosućnički 41
Čubelić, Tvrtko 135

D

Dakṣa 41, 42
Dakṣiṇā 42
Dan 39, 51
Dante 86
Darwin, Charles 298
Dasgupta, Surendranath 94
Della Casa, Carlo 95
Dēmiurg 124, 125
Denzinger, Heinrich 136
Descartes, René 299, 300
Deussen, Paul 95
Dharma 69
Dhṛtarāṣṭrini sinci 192
Diels, Hermann 57, 98
Dilthey, Wilhelm 241
Dionys 34, 35, 43
Dionysij Thračanin 299
Div / Dyau-s 22
Di-wo-nu-so-jo 35
Donat, Aelij 299
Dōyama, Eijirō 139

Đ

Đokić, Siniša 233

E

Eggeling, Julius 136
Einstein, Albert 298
Empedokle 23, 224
Eratosthen 299
Ereb 39
Erinyje 45
Eros 39
Eukleid 299
Euripid 23
Euryphaessa 23
Eurypil 37
Eurytiōn 27
Evelyn-White, Hugh G. 57

F

Falk, Harry 209
Fenrir 32
Filliozat, Jean 97, 138
Fortuna 145

Fowler, Harold North 57, 171
Fraenkel, Hermann 99
Francesco (Franjo), papa 206, 209
Frankapani i Šubići 275
Franjo Assiški 206
Frauwallner, Erich 83, 95
Frazer, Sir James George 57
Frisk, Hjalmar 58

G

Gaiia- marətan 109
Galilei, Galileo 298
Gāndhī, Mohandās Karamcand 202, 205, 206
Gayōmart 109
Geldner, Karl Friedrich 136
Genzmer, Felix 136
Gēryon / Gēryonej 25, 27
Giganti 30, 31
Glasenapp, Helmut von 96
Gluhak, Alemko 58
Godfrey-Smith, Peter 297, 323
Gomperz, Theodor 98
Gotō, Toshifumi 139
Grassman, Hermann 136
Gundulić, Ivan 141, 148, 171
Gutas, Dimitri 266, 291
Guthrie, William Keith Chambers 82, 98

H

Had 27, 28
Halbfass, Wilhelm 100
Hanefeld, Erhard 96
Han, loza 313
Harṣa 185
Hauer, Jakob Wilhelm 171
Heidegger, Martin 225
Heitsch, Ernst 99
Hekataij 47
Hekuba 149
Hēliade - Sunčeve kćeri 48, 51, 67, 69, 71, 73, 85, 86, 165
Hēlij 22, 23
Henrik V. 149
Hēra 20, 21, 23
Hērakle 25, 27, 29, 30, 33, 34, 246
Hērakleit 44, 45, 46, 47, 54, 63, 71
Hermokrat 103
Hērodot 299
Hertel, Johannes 96
Hēsiod 30, 31, 34, 35, 37, 38, 44, 47, 52
Higgs, Peter 298
Hillebrandt, Alfred 27
Hippolyt 46
Hiriyanna, Mysore 96
Hoffmann, Karl 136
Holland, Gary 59, 138, 172
Hölscher, Uwo 99
Homēr 23, 38, 47
Hultzsch, Eugen Julius Theodor 209
Humboldt, Wilhelm von 240, 267, 291, 317, 320, 323
Hume, Robert Ernst 96
Hünermann, Peter 136
Husserl, Edmund 225, 228
Hutin, Serge 171
Hydra (lernaijska) 25, 26
Hyperion 39
Hypsēnor 37

I

Ickler, Ingeborg 96
Illuyanka 32, 33
Indra 21, 27, 29, 31, 87, 117
Innocentij III 250
Iolaj 26
Īśānī 117
Isus Khrist 128, 129, 130, 132
Ivanov, Vyačeslav Vsevolodovič 28, 31, 136
Iveković, Rada 96

J

Jacob, Colonel George 137
Jaeger, Werner 58, 323
Janaka 198
Japet 39
Jarovit / Jarylo 35, 43
Jaspers, Karl 100, 219, 223, 225, 227, 228
Ježić, Ljudevit Fran 32, 36, 58, 121, 131, 137
Ježić, Mislav 58, 99, 100, 137, 139, 171, 209, 210, 292
Ježić, Slavko 269, 291
Jolly, Julius 137
Jonas, Hans 201, 210, 321
Juraj Slavonac 276

K

Kallimakh 24, 25
Kant, Immanuel 169, 198, 201, 202, 203, 204, 210, 211, 223, 225, 226, 227, 238
Karlo Veliki 250
Karttunenn, Klaus 100
Katičić, Radoslav 28, 31, 43, 58, 101, 110, 137, 138
Kaurava 192
Kaynes, John Maynard 301
Keith, Arthur Berriedale 96
Kepler, Johannes 298
Khair, Gajanan Shripat 211
Khaos 38, 39
King, Martin Luther 206
Kingu 134
Kirchmann, Julius Hermann von 280, 292
Kirk, Geoffrey Stephen 99
Knežević, Anto 273, 274, 292
Koio 39
Konfucij 313
Kong-fu-zi 224
Kranz, Walther 57
Kreio 39
Kritija 103
Kron 40
Kronov sin 42
Kṛṣṇa 35, 192, 193, 194, 195, 196, 199
Krznar, Tomislav 296, 323
Kubera 117
Kuhn, Hans 138
Kuiper, Franciscus Bernardus Jacobus 27
Kutleša, Stipe 300, 323
Kyrill i Methodij 273
Kərəsāspa 31, 33

L

Ladan, Tomislav 285, 292, 323
Laime 151
Lao-zi 224
Legge, James 315, 324

Leibniz, Gottfried Wilhelm 300
lernaijska Hydra 25, 26
Limaye, Vishnu Prabhakar 94, 138
Linné, Carl von 298
Lydgate, John 149

M

Macdonell, Arthur Anthony 138
Machiavelli, Niccolò 149
Maga od Kyrēne 178, 179, 180
Mahākāla 160
Mainkar, Trimbak Govind 324
Malinar, Angelika 211
Mallory, James Patrick 101
Malory, Thomas 148
Manu 40, 41, 42, 109
Manu Svāyambhuva 42
Mara 43
Māra 160
Marija 130
Mārtāṇḍa 108, 109
Marx, Karl 218, 301
Masson-Oursel, Paul 96
Matasović, Ranko 52, 59, 71, 101
Maudgalyāyana 160
Maurya, loza 175, 176, 191
Mayrhofer, Manfred 59
Mazzini, Giuseppe 250, 253
Meinong, Alexius 228
Meng-zi 224
Menoit 27
Mesija 131
Metternich, Clemens Wenzel Lothar 250
Miðgarðz-ormr 32
Mikecin, Igor 59
Ming, loza 313
Miθra 33
Mjesec 23, 24, 86, 106, 107, 118, 120, 121, 124
Mnēmosyna 39
Moire 151
Mokoš 151
Monro, David B. 59
Morana 43
Moritelj 160
Mo-zi 224
Müller, Max Friedrich 96
Musa 22, 37, 38, 72, 73
Muškarac 41
Muž 40

N

Naciketas 68, 69
Nagy, Gregory 59
Nakamura, Hajime 101
náktā-uṣásā 70
Napoleon 238
Nebo 22, 24, 27, 35, 39, 106, 107, 116, 127
Neckel, Gustav 138
Needham, Joseph 317
Newton, Isaac 298, 300
Nietzsche, Friedrich 238
Nirṛti 117
Nishida Kitarō 223
Noć 23, 39, 51, 67, 70
Nooten, Barend A. van 59, 138, 172
Nylan, Michael 324

O

Óðin(n) 32, 113
Odyssej 23
Oganj 46, 87, 106, 107, 114, 118, 120, 121

Okean 39
Olivelle, Patrick 94, 138, 172
Ōrigen 131, 133
Ortho 27
Ozračje 116

P

Pacel, Vinko 274
Pajin, Dušan 96
Pandeya, Ram Chandra 324
Pangu 134
Parjanya 22, 29, 31, 33
Parmenid 19, 47, 48, 51, 52, 56, 63, 64, 66, 68, 69, 72, 73, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 93, 161, 163, 165, 168, 224
Pasquinelli, Angelo 98
Patañjali 172
Paṇi 27
Paṇii 27
Pāṇini 312
Pāṇḍava 192
Perkūn(as) 31
Perun(ъ) 28, 29, 31
Pheidija 24
Philōn Alexandreijski 131
Phoiba 40
Pindar 36
Planck, Max 298
Platōn 19, 44, 49, 52, 54, 56, 64, 68, 86, 103, 104, 105, 124, 125, 126, 128, 130, 131, 132, 161, 163, 237, 240, 272, 306
Plott, John C. (with Dolin, J. M., Hatton, R. E., Mays, P. D.) 101
Pokorny, Julius 138
Polić, Milan 233
Polybij 299
Pompeij Trog 299
Poncij Pilat 130
Popper, Karl R. 297, 324
Porphyrij 273
Post, Kenneth H. 97
Prabhu 42
Praechter, Karl 98
Prajāpati 87, 114, 115, 116
Prasūti 41, 42
Pravda 45, 48, 51, 52, 66, 69, 71, 75, 161, 165
Priscian 299
Priyavrata 41
Pṛthivī 117
Ptolemaij II Philadelph 178, 180
Ptolemaij, Klaudij 144, 299
Puruṣa 41, 107, 108, 109, 114, 120, 128, 129
Pyrrhōn 226
Pythagora 47, 299
Pythōn 24, 28, 30, 31

Q

Qing, loza 313
Qin-shi Huang-di 188

R

Radhakrishnan, Sarvepalli 97
Radić, Stjepan 206, 235, 236, 238, 240, 241, 246, 255, 256, 257, 260, 261, 262
Ranade, Ramachandra Dattatrya 94, 97
Rāntideva 185
Raven, John Earle 99
Reinhardt, Karl 99

Renou, Louis 97, 138
Rezbar 108
Rheija 39
Riječ 72
Rikard Lavljega Srca 270
Robin Hood 271
Rolland, Romain 246, 262
Ross, G. Arthur 139
Ross, William David 279, 283, 292
Ruben, Walter 97
Ruci 41
Ruzsa, Ferenc 99

S

Santayana, George 225
Sapir, Edward 267, 292
Śatarūpā »Stoličnica« 41, 42
Saussure, Ferdinand de 298
Savitar »Bodritelj« i »Roditelj« 21, 23, 163
Śaṅkara (Śaṅkarācārya) 79, 122
Scheler, Max 223, 225, 228
Schlegel, Friedrich 240
Schlingloff, Dieter 173
Schmidt, Hans-Peter 27
Schneider, Ulrich 139
Schofield, Malcolm 99
Schopenhauer, Arthur 225
Schweitzer, Albert 190, 211
Scipion Aemilian Africki, Publij Cornelij 272
Seleukidi 176, 187
Sellmer, Sven 100
Semela 34
Sen, Amartya 301
Sext Empeirik 67, 68, 165
Shakespeare, William 150, 172
Simeon, bugarski car 273
Simson, Georg von 211
Singer, Peter 306, 324
Śiva 35
Smith, Adam 301
Smith, Vincent A. 211
Smrt 118, 120
Sōkrat 103, 306
Solmsen, Friedrich 59
Soma 35, 46, 117
Song, loza 313
Spasitelj 160
Spinoza 275
Spranger, Eduard 228
Stadler, Josip 274, 293
Stoličnica / Śatarūpā 41, 42
Strauss, Otto 97
Styga 52
Suđenice 151
Sunce 23, 24, 27, 28, 45, 50, 70, 73, 87, 106, 107, 109, 114, 118, 120, 121, 124
Sūrya 22, 23, 117
Śuṅga, loza 191
Svāyambhuva Manu 41
Śvetaketu 75, 77, 78, 86
Svetvorac 108
Syrkin, Aleksandr Jakovľevič 97
Szczurek, Przemyslaw 194, 211, 212
Šejn, Pavel Vasiľevič 139

T

Taine, Hippolyte 240, 243, 256, 262
Tarán, Leonardo 100
Tartar 30, 39
Tarḫunna(š) 32, 33
Tesar 108
Tēthyja 40
Thal 56

Thapar, Romila 212
Theija 39
Themida 39
Theoderic 145
Theodōr Raithuski 274
Theophrast 299
Thieme, Paul 97
Thoma Aquinski 86, 91, 275
Thomson, George 99
Þór(r) 32, 33
Θraētaona 31, 33
Thrasyll 144
Thukydid 299
Tiberij 144
Timaij iz Lokra 103, 104
Titani 29, 30, 31
Toporov, Vladimir Nikolajevič 28, 31, 136
Tredennick, Hugh 284, 293
Trojanci 25
Tucci, Giuseppe 97
Tvaṣṭar 108
Tvorac 120, 123, 129
Typhōn / Typhōej 30

U

Uddālaka Āruṇi 56, 63, 68, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 91, 92, 93
Usućnik 41
Uttānapāda 41
Uṣas 52, 70, 71, 72, 73

V

Vāc 72
Vadekar, Ranganath Dattatreya 94, 138
Vafðruðnir 113
Vala 27, 28, 31
Vāmadeva 122
Varron, Marc Terentij 272, 299
Varuṇa 87, 117
Vasmer, Max 60
Vasubandhu 159
Vāyu 117
Veles 28, 31
Veljačić, Čedomil 101, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 232
Vergilij, Publij Maron 168, 172
Vibhu 42
Víðar(r) 32, 33
Viśvakarman 108
Vivasvant 109
Viṣṇu 69
Vjetar 87, 106, 107, 114, 118, 120, 121, 124
Vode 27, 29, 116, 118, 120, 121
Volkelt, Johannes 228
Vries, Jan de 139
Vṛtra 27
Vuk-Pavlović, Pavao 101, 215, 216, 217, 218, 219, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231

W

Watkins, Calvert 60
Weber, Albrecht 139
West, Michael L. 101
Whorf, Benjamin Lee 267, 293
Wilson, Horace Hayman 60
Witzel, Michael 60, 134, 139, 212
Woods, James Haughton 172
Wu-di 313
Wundt, Wilhelm 228

X

Xenophan 47
Xuan Zang 185

Y

Yajña 41, 42
Yama 68, 69, 109, 117
Ymir 113

Z

Zeleni Juraj 35
Zeller, Eduard 98
Zemlja 22, 30, 35, 38, 39, 106, 107, 116, 121, 124
Zengzi 313, 314, 316
Zēnon 64
Zeus 22, 24, 29, 30, 31, 33, 34, 38, 43, 124
Zhu Xi 313
Zin, Monika 173
Zisi 313, 314
Zoëga, Geir Tómasson 139
Zora 21, 23, 50, 51, 52, 70, 71, 72, 73, 162, 163
Zore 27
Zrinski, Ana Katarina 150
Žunjić, Slobodan 100

INDEX GRAECUS

Δ

Δίκη 46, 51, 52, 69, 71, 72, 73

E

Ἐρινύες 52
Ἐρινύς 46

Z

Ζεύς 29

H

Ἥλιος 73, 84
Ἡλιάδες 73
Ἥλιος 73
Ἠώς 52, 71, 72

M

Μοῦσα 72, 73

Π

Πύθων 25

Υ

Ὑψιπύλη 66

INDEX INDOEUROPAEUS

*H_2(e)usōs- 72
*mn̥s-d^heH_1 73
*mon-d^hH_1-yeH_2 73
*montyeH_2 73
*s(e)H_2w(e)l-yo-s 73

INDEX RERUM

Kazala

A

abrahamske religije 151
'ādām qadmôn 131
adhikāra 195, 201, 202
āditya 120
Agape 229
agni 120
aham brahmāsmi 310
ahi- 31
áhi budhnyá 27, 33
áhi párvate śiśriyāṇá 27, 33
ahi-s 25, 28
ahiṃsā 189, 200, 202, 205
Aitareya-upaniṣad 108, 112, 114, 122, 123, 125, 132, 310
aitherska vatra 65
Aitna (Etna) 30
ājīvike 190
aklišta »neukliješten« 153
Akropola 24
aksiologija 237
akṣa 88, 168
akṣiṇī 120
algoritmi 298
alkemija 317
Amerika 248, 250
Amymōne 26
analitička geometrija 300
analogije između životnih moći i »božanstava« 110
Analytica 64
ānaṃṇaṃ 186
ǎnaṇiya (ānr̥ṇyam) »oslobođenje od duga« 186, 190
Andhre 179
Anglosaksonci i Nijemci (Radić) 241
Anglosaksonci u Europi (Radić) 242
anguis 25, 28
Anthemunt 27
antički državni oblici 238
antika 299
antinomija teoretičkoga uma 227
antitetika čistoga uma 227
antropocentrizam 202, 207
antropologija 123
antropomorfizam 21, 36, 43, 44, 53, 112, 122
ānr̥ṇyam (ǎnaṇiya) 186, 190
apāna 118, 120
āpaḥ 120
apsarasi 87
Arakhōsija 179, 183
Arapi 309, 312
arapski jezik 266
aristokratsko pjesništvo 53
Aristotelove kategorije 274
aristotelovska logika 298
Arthaśāstra 177
asat 92, 116
astrologija 142
astronomija 298, 312, 317
asura / asure 30
aśva 88, 168
aśvamedha 112
ātman 78, 88, 90, 115, 116, 120, 122, 123, 131
auktori navođeni kod Radića 238

Austro-Ugarska 261
autonomija čistoga praktičkoga uma 226
Avesta 31, 109
avidyā-abhāva 167
a(vi)hiṃsā 188, 189, 199, 201
axis 168

B

Babylōn 142, 169
bàdanj 25, 28
бъдьнь 25, 28
bȃdnjāk 25, 28
Baktrija 183, 187
baktrijski Grci 180
Balti 44
Banka za međunarodna poravnanja 301
»barbarska« ličnost 237
beogradski militarizam i centralizam 247
besplamna noćca 65
bessmrtna glava 26
bessmrtnost 69, 76, 89, 122, 123, 125
bessmrtnost duše 193, 203
Beweggründe unteritalischen vorsokratischen Denkertums 223
bezinteresno djelovanje iz dužnosti 198
beżżudnost 155
bhā- 84
Bhagavadgītā 191, 194, 195, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205
bhakti 191, 204
bhava 151
bhava-cakra »kolo / točak bivanja« 157, 161
bhikšu 217
Bhoje 179
bhṛg- / bhargas 84
ayam ātmā brahma 310
aži- 31
aži dahāka 33
aži srvara 33
aži-š 25, 28
aša 52, 72
ašahyā paθō (G.) 52, 71

bhū-, bhavati 84
biblijsko nasljeđe 132
bibliometrija 303
bije ili ubija 25
bijela boja 79
bik 20, 23
bilje 35, 120
bioetička perspektiva 295
bioetika 321
bistveno shvaćanje svijeta 220
bitak 64, 148
biti (i misliti) 76
bitka 66
bivanje 64, 66
bivanje ili postajanje (bhava) 159
Bodhisattva 160
bogatstvo kulturnih perspektiva 321
bog dosežan osjetilima 127
bog ili junak 25
Bog Otac svemogući 127
bogovi čuvari svjetova 120
bog plodnosti 35
Bog roditelj 115
bojna kola 87, 88, 161
bolnice 188
bolno ili »zlouglavljeno« (duḥkha) 159
bolonjska reforma sveučilišta 320
Bolji je čin od nečimbe 197
boljševizam 251
borba na bojnome polju 196

borba protiv unutrašnjega protivnika 196
boštvo (suće, sopstvo) 88
božanska narav 132
božanski ili ljudski pjesnici 50
božanski pjevač 105
božanski poredak 43
božanstva čuvari svjetova 124
Božanstvena komedija 86
božanstvo što krmani svime 65
Božić 28
Božje stvaranje i djelovanje 204
brahmani 177, 182, 183, 188, 190, 199
brahmanirvāṇa 200
brahmanistička etika dužnosti 205
brahmanistički preporod 191
brahmanistički sustav etike 201
brahmanistički zakonici 202
brahmanističko »znanje« o bessmrtnosti duše 205
brahmanizam 189, 204, 310
brahmanizam / hinduizam 151, 152
bráhman (n.) 87, 116, 309
brahmanoznalac 87
brijeg 26, 28
Britanski Imperij 249, 258
Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 110, 115, 310
Buddha 246
buddhisti 190, 322
buddhistička etika (čudoređe, dhamma) 178, 189, 190, 191, 200, 202, 205
buddhistička »mudrost, proznaja« o bessopstvenosti svakoga bića 205
buddhistički samostani 312
Buddhist Philosophy of Religion 225
buddhizam 151, 157, 194, 201, 203, 205, 223, 224, 226, 310
budhná- 25, 28
budnost 50, 68, 164
budući katastrofalni europski rat 254
Bundahišn 109
Byzantinci 309

C

cakra 88, 167
cakṣus 120
candramas 120
carinska i gospodarska unija 254
Carmina Burana 148
centrifugalna područja Europe 258
centripetalna područja Europe 258

Č

četiri knjige (sì shū) 313
četiri noge žrtvenoga konja 112
Chāndogya-upaniṣad 92, 115, 224, 310
cijelo (jedno, savršeno živo biće) 104
Coḷe (Coḍe) 179, 180
creatio ex nihilo 128
crna boja 79
crvena boja 79

Četiri područja evropske kulture 239, 241, 257
Anglosasko područje 239
Germansko područje 239
Romansko područje 239
Slavensko područje 239
četrnaest Aśokinih proglasa 175
činā sprega (karmayoga) 197
čin (karman) 197, 198
čistoća 157
čovjek 120
Čovjek (Puruṣa) 106, 107, 110, 116
čovjek znalac 67, 69, 85
čovještvo 229
čuđenje (divljenje) 56, 307, 308
čuvar dvari Brahmanovih 152

Ć

ćudoređe 182
ćudoređe i podneblje 243
ćudoredna hrabrost 219
ćuk 21, 23

D

dah 106, 118, 120
daine 91
dani rođenja pojedinca (astrologija) 145
darežljivost 182
Dà xué »Veliko učenje« 313
De bello Gallico 193
Dekalog 203
dekani (astrologija) 143
Delphi 46
dēmiurg 108, 124, 128
demokracija 238
De philosophiae consolatione 145
De Trinitate 133
deva / deve 30
devayāna 87, 89
dhamma 177, 178, 179, 182, 184, 189, 190, 205
dhamma-mahāmātra 188
dhammamaṃgala 187
dhammasamāja 187
dhammavijaya »pobjeda pravednošću (u skladu s buddhističkim ćudoređem)« 175, 187, 200
dhammayātrā 187
dharma 193, 195, 199, 200, 201, 202, 205
dharman »pravda« 52, 72
dharmya yuddha »pravedni rat ili borba« 193, 200
dhī 163
dhyāna 160, 166, 310
diferencijalni i infinitezimalni račun 300
dijada 120
dijete 45, 46
diś 52, 69, 71
diśā »smjer, pravac« 52, 69, 72
diśaḥ 120
diś-ya-te 69
divljenje (čuđenje) 56, 307, 308
Divó duhitá »kći Neba« 51, 71, 72
divó mūrdhā́ 24
djelatne moći 197
djelovanje 195, 196, 201
djelovanje iz dužnosti (dharma) 201
djetelina 43
djeteta carstvo 45
djevojke 67, 69
dlake 118, 120

dobra djela 87
dobra stanja duha 157
dobri konji 68, 164, *v. zli konji*
dobrobit ljudi ili životinja 296
dobro cijeloga svijeta 186, 187, 190, 201, 202
dobro obrazovanje cjelovite osobe 317
dobrosreća ovosvjetska i onosvjetska 181
dobrouglavljenost 165, 168
dopustiva sredstva za postizanje cilja 202
dostojnost da se dođe u nebo 190
doticaj (sparśa) 159
drugi (onaj) svijet 186
drugi svjetski rat 248
druidi 193
društvena perspektiva 303
društvene znanosti 299
Društvo naroda (League of Nations) 251
države 315
državni činovnici 313
dugotrajni spor 91
dug (vladara) prema svim bićima 187, 191
duh (manas) 106
duhovna sprega 49, 69, 161, 163
duhovni pralik svijeta 131
duhovno oslobođenje 166, 310
duhovno putovanje 160
Duh Sveti 131
duša 50, 131, 194
duša svemira 124
dužnost 186, 191, 193, 195, 198, 200, 202
dužnosti kṣatriya 199
duḥkha 153, 165, 226
dvanaest mjeseci 25
dvanaest zadaća 25
dva puta spoznaje 64
dvari 70, 71
»dvari« na tjemenu 122
dva točka kola 87
dveṣa 159
dvojstvo 65, 76, 79
dvojstvo dana i noći 87
dvotvorni ključi 66, 67
dyaús 29

Đ

đinizam 224

E

Edda 31, 32, 113
egzistencijalizam 223, 225, 228
eka 92
ekološka politika 301
ekonomija blagostanja 301
ekonomistička perspektiva 295, 305
emanacija 115, 128, 131
empirijske znanosti 298, 300
empirizam 299, 300
Encyclopedia Britannica 297
Engleska 250
engleski glagoli 270
engleski jezik 266, 269, 271, 273, 276
engleski prijevod (s grčkoga) 283, 284
ep 19, 55
épephnen, kteîne 33
epigonstvo 220
épos 19
epska poezija 36, 44, 53

epska predaja 44
epska prerada mita 54, 55
epske i purāṇske priče 30
epski heksametar 35
epski pjesnici 45
epsko homērsko pjesništvo 23
epsko pripovijedanje radnje 55
equus 168
Erytheija 27, 28
eshatologija 123
estetska kulturna sfera 229
estetska pojava 221
ethos spoznaje 226
Ethos spoznaje u evropskoj i u indijskoj filosofiji 215, 216, 217, 223
etička ili biotetička načela 296
etička načela 189, 199
etička pouka o bezinteresnome djelovanju 198
etički filozofski sustav (u Aśoke) 190
etika 321
etika buddhizma 201
etika hinduizma 201
etos 216, *v. ethos spoznaje*
eurazijski imperij 259
Europa 235, 236, 237, 248, 249, 250, 256, 260, 261, 320
Europa i Indija 245
Europa i svijet 248
Europa kao kulturno središte svijeta 260
Europa nakon svjetskoga rata 252
europska moralna obnova 246
Europska opasnost od rata 252
europsko pitanje 247

F

falsifikacija zakona ili hipoteze u znanosti 297
fenomenologija 225, 226
fenomenološka redukcija teorijske spoznaje 228
fenomenološki i egzistencijalno usmjerena filosofija 218
fenomenološki pristup zazbiljnosti 216
filosofički poziv 219
Filosofija i vlast 217
Filosofije i svjetovi 219, 229
filozofi i yogini 168
filozofija 19, 56, 85, 220, 265
Filozofija 148
Filozofija istočnih naroda 222
filozofija kao intelektualna zauzetost 266
filozofija kao znanstvena struka 266
filozofija povijesti 237
filozofijski pojmovi na latinskome 272
filozof (mudroljubac) 56
filozofska pouka (mit) 47
filozofske rasprave / dijalozi 53, 54
filozofsko i teološko nazivlje na slavenskome 273
filozofsko izražavanje 288
financijski kapital 321
financijski »proizvodi« 301, 302
fizika 298
fiziologija 66, 80
fonetika 312
formulativni izričaji 31
formule 120, 133
Fortuna 145, 148
Fortune's furious fickle wheel 150
Francuska 258
Francuska akademija 269

francuski jezik 268, 273, 276
fravaši 109
fundus 25, 28

G

Gandhāra 183
Gandhārci 182
garutmant 23
Gedrōsija 179, 183
genetska podudarnost 126
geometrijsko modeliranje atoma 126
Georgica 168
Germani 31, 44
gibanja svemirskih tijela (nebeskih pojava) 126, 306
gibanja uma 306
gibanje Sunca 32
glagoljaši 275
glasovne promjene 268
glava Neba 24, 107
glava (Puruṣe) 106
glavčina 67, 159, 165, *v. kha*
»globalizirana« znanost 304
»gondwanska« mitska baština 134
goniti 33
gospodarsko ujedinjenje 253
gospodarstvo 302
gospodar životinja 35

H

Haimos 30, 31
Halkidika 30
Hamlet (drama) 150
han- 28, 33
hekatombaiōn 24
Held oder Heiliger 243
helenizam 143
Helenski i rimski izvori znanja o Indiji 224
Hellada 80, 256, 306
Hellēni 29, 81
hellēnska baština 44
hellēnska kultura 272
hellēnska kulturna perspektiva 309
hellēnski bogovi 126
hellēnski epovi 44
hellēnski mislioci i filozofi 44
Henrik V (drama) 150
Hetiti 32
funkcionalna triglosija 275
funkcionalni stilovi 266, 275
gotičke katedrale 144
goveda 26
građanski demokrati 255
građevinarstvo 317
graditelj 105
gramatičari 299
gramatički nazivci za vrste riječi 272
gramatika 312
granice Europe 249
Grci 182, 309
Grčka 250, 256
grčka filozofija 237, 266
grčka vrlina 320
grčka znanost 266
grčki jezik 272
grčki vladari iz Baktrije 191
grijeh 191, 192, 193, 195, 196, 198, 199
gromovnik 29
gromovnik u visini 29
grozno rađanje 66
gubitak sklonidbe u engleskome 270

heuristika straha 321
hidraulika 317
hijeratska mitska poezija 20, 35, 43, 44, 53
himan u triṣṭubhima (Bhagavadgītā) 191
hipoteza 297
hiraṇyapāṇiḥ 21
hod godine 32
homērski epski spjevovi 35
homērski himni 22, 35, 36
horoskopska astrologija 143
hrabrost 237
hrana 79, 80, 83, 84, 122, 125
hranjena (bića) 80
hṛdaya 120
Hrvati 254
Hrvatska 261
Hrvatska enciklopedija 171, 297
hrvatska filozofija 266
hrvatska kultura 290
hrvatska misao 236
Hrvatska punopravna članica Europske unije 261
Hrvatska seljačka stranka 236
hrvatski jezik 289, 290
hrvatski mirotvorni pokret 247
hrvatski prijevod (s grčkoga) 285
humanističke znanosti 295, 299
hvaljenje vlastite sljedbe 184

I

ideali junaka i svetca 245
ideja dobra 148
idh- 84
idući život 159
igo 168
»igračka« Sreće 148
Iliada 25
imena stoke i mesa na engleskome 270
Indija 80, 152, 169, 217, 309, 320
Indijci 31, 312
indijska filozofija 222
Indijska i iranska etika 223
indijska kulturna perspektiva 310
indijski filozofski sustavi 216
Indoarijci 52, 81
Indoeuropljani 51, 71
indoeuropska starina 125
indoeuropski mit 25
indoeuropsko filozofijsko nasljeđe 85
indoeuropsko pjesništvo 166
indoeuropsko podrijetlo 133, 170
indoeuropsko razdoblje 56
Indra 106
indriyāṇi 69
inovacije 125
inovativne distinkcije (u polemici) 133
integrativna bioetika 295, 296
interesne sfere dviju svjetskih velesila 248
Iranci 31, 52
iskon 75, 107, 108
iskonski čovjek 131
iskrenost u mislima 315
islamska filozofija 222
Islanđani 44
ispitivatelj duša 86
ispregnuće 141, 166
istina 52, 72, 76, 78
istinito uvjerenje 63, 64
istinoljubivost 157
Istočna Azija 249
istorodan i istobitan s Otcem 128
istraživanje radi neke koristi 308
istraživanje radi spoznaje 56, 308
Italci 44

iugum 168
Ivanje 28
izbavljenje iz saṃsāre 151, 166
izdah 118
izdvojenje (iscjeljenje) 167
izvanjska nužnost 169
izvanjska uzrokovanost 169

J

jaje 108, 119, 122
jan- 84
J̌an- 28, 33
japanska filozofija 222
jara 78, 83, 84
Jarac 144
javni radnici 105
jedinorođenac 127
jedinorođeni Sin Božji 128
jedinstvo 76
jedno 74, 75, 76, 104, 114
jesamstvo (jastvo) 156
jezična mijena 265, 268, 269
jezična srodnost u Europi 241, 259
jezični razvoj 265, 269
jezično propadanje 269
jezično stvaralaštvo 288
jezik 265, 267
jijñāsā »čežnja, želja za znanjem, spoznajom« 310
jinisti 190
jinizam 151, 205
jñāna 194
jñānendriyāṇi 69
Jonjani 179
jugoistočna Azija 313
junaci 36
junačke pjesme 36
junački ep 36
junak u borbi (ideal) 246
junak u kolima 68, 164
jurjevske pjesme 110
južna Kina 134

K

Kabala 131
kaivalya 166, 167
Kaliṅgā 176, 177, 184, 189
Kamboje 179, 182
kamen 26
kamy / kamenь 33
karakterizacije naroda 240
kārike 91
Karlo Veliki 257
karman 151, 195, 201, 202
karmayoga 195, 197, 199, 201, 202, 204, 205
karmendriyāṇi 69
Karthaga 187
karuṇā 207
karṇau 120
kategorički imperativ 175, 190, 198, 206, 207
katẽnare 33
Kauṣītaki-upaniṣad 69, 86, 87
kavi 24
Kaṭha-upaniṣad 50, 69, 165
Kelti 44
keltski vitezovi 194
kenning 24
Keralaputre 180
Kerameik 24
kha »glavčina u točku« 153, *v. glavčina*
Kina 313, 317, 320
Kina i Daleki Istok 313
kineska filozofija 222

kineska znanost i tehnologija 317
klanje životinja 189
klasični i strani jezici 288
kleša »uklještenje« 153, 165
klinički slučajevi 295
klišta »uklješten« 153
književn hrvatski jezik 276
književni ili standardni jezik 269, 272, 277, 289
kobile 67, 69, 85
kockanje 46
kola 49, 67, 68, 164
kolarstvo 88
kola s točcima sa žbicama 88
kola za utrke 88
kolo 88, 167
kolo s okretnim obodom 147
kolo Sreće 141, 142, 149, 151, 152, 161
kolo / točak prerađanja 152
komedija 35
komercijalne baze podataka 304
Komparativnofilosofski motivi u »Ćilimima« Klementa Aleksandrijskog 224
Komparativno proučavanje indijske i evropske filozofije (Stari vijek) 223
konfucijanizam 313
konfucijanski ideal 320
konstelacije 144
kontaktna podudarnost 126
konjica i pješadija 88
konj / konji 50, 68, 112, 162, 164
konjogojstvo 88
(konjska) zaprega 157
konjska žrtva 110
korijen i grane 314
korisnost znanosti 299
korist 195, 198, 200, 202, 300
korska lirika 36
kosmička vezanost 229
kosmički čovjek 229
kozmički Čovjek 123
kozmičko jaje 118
kozmogonija 103
kozmologija 80, 103, 123, 141
koža 118, 120
krajnja svrha Božjega stvaranja 203, 204
krajnja svrha čovjeka 203, 204
kralj 112
kralj bilja 35
kraljevstvo 192
kraljica 112
Kralj Lear (drama) 150
Kratyl 240
krava 20
krijes 28
krilati, vodeni i nogati rod 125
kristologija 131, 133
kristološki sadržaji 129
kritika buddhističkoga milosrđa 194
kršćanska teologija 131
kršćanska tradicija 204
kršćanska verzija astrološkoga kola 144
kršćanska vjera 237
kršćanski otci 130
kršćanstvo 132, 217, 257
kruženje voda 32
kuđenje tuđih sljedaba 184
kuen- 28, 33
kugloliko (biće) 105, 108
kultura 265, 266
kultura vlastite zemlje 304
kulturne perspektive 295, 296
kulturni temelji Europe 237
Kurukṣetra 192
kṣam- / kṣmā 35
kṣatriye 198, 199, 205

L

laici 184
latinaši 275
latinizmi 276
latinska Europa 312
latinska sastavnica engleskoga 271
latinski jezik 266, 268, 269, 272, 276
latinski prijevod (s grčkoga) 279
Latvijci 44
Laudato si' 206
»laurazijska« mitska baština 134
Lerna 26
liječnička skrb za ljude 180
liječnička skrb za životinje 180
liječnik boljka 105
lijeva i desna strana glave 121
Lǐ jì 314
log 55, 56
logička metoda 298
logičko raspravljanje 53
logika 298, 312
logika strukturnih razmjera 298
Logos 229
lógos 19
lokapāla 116, 117
lokasaṃgraha 198, 201, 202
lomāni 120
lubanja (Ymirova) 113

LJ

ljepojunačnice 70
ljetni suncovrat 27, 31
ljubavnik pastirica 35
ljubav u ljudi (omiljenost) 181
ljudska narav 132
ljudska žrtva 129

M

Macbeth (drama) 150
Maḍḍhimanikāya 227
Mahābhārata 40, 166, 191, 200, 201, *v. Bhagavadgītā*
Mahatma Gandhi (djelo R. Rollanda) 246
mahāvākya 310
mahāyānski buddhizam 160, 312
Maitrāyaṇīyasaṃhitā 109
Maitrī-upaniṣad 152
majka Zemlja 112
Makedonija 257
makrokozam 110, 119, 120
makrokozmička žrtvena životinja 108
makrokozmički Čovjek 122, 123
makrokozmičko (živo i umno) biće 123, 134
Mala Dionysia 35
manas 120, 197
mantra 24
manvantarāṇi »Manuovska razdoblja« 44
Marxove koncepcije 218
matematičari 299
matematička analiza 300
matematička metoda 298
matematika 298, 312, 317
mati dragana 112
matrice (matematika) 298
mazdā »mudrost, stavljanje u pamet« 73
Māṇḍūkya-upaniṣad 310
medhā 73
medicina 312, 321
Međunarodni monetarni fond 301
Međuzračje 114
mehanizmi siromaštva 301

meso (Ymirovo) 113
Metafizika 78, 278, 306
metafizika ćudoređa 227
metafora 19, 21, 23, 24, 49, 53, 142, 151
metafora i slika kola ili točka 161, 169
metafora kola i konjske zaprege 49, 161
meteorologija 317
metodologija znanosti 305
metonimija 51
metričke upaniṣadi 50
Mezopotamija 134
(Miðgarðz-)ormr 33
mikrokozam 119, 120, 124
mikrokozmička ložnica 112
mikrokozmički čovjek 123
mīmāṃsā »čežnja / želja za mišljenjem, razumijevanjem« 309
miroljubivost u međunarodnim odnosima 187, 190
misaona i duhovna djelatnost 90
misao slavenska i evropska 236
Misli i bilješke (Vuk-Pavlović) 216
misliti (i biti) 76
mišljenje 76, 77, 78, 267
mit 19, 20, 25, 32, 46, 55, 56, 108, *v. myth, mȳthos,* μῦθος
mitologija 44, 54, 55, 56
mitološki spjev 35
mit o pobjedi nad zmajem 27
mit o Vali 28, 30
mit o Vr̥tri 29, 30, 31
mitska baština 43, 44
mitska formula 52, 71
mitski izričaji u filozofa 45
mitski motiv 51
mitsko hijeratsko pjesništvo 23, 36
mitsko mišljenje 32, 52
Mjesec 56, 86, 87, 106, 107, 117, 118, 120, 121
mjǫllnir 33
mlъnii 33
mnogoukost umnosti 47
mnoštvo puka 315
mnjenje (smrtnika) 64, 76, 80
močvara 26
model (znanstveni) 297
moderno razdoblje filozofije 222
moha 159
Mokoš 112
mokṣa 151, 166, 167
moral 216
moralna dvojba 192
moralna odgovornost 170
moralni zakon 204
moralno djelovanje 203
moralno svemoguće biće 203
more (Ymir) 113
morfologija 268
Moritelj 160
motritelj 154, 167
mr̥tyu 120
mržnja 156, 157
√muc »odriješiti, ispregnuti« 166
mudar 73
mudri, koji stavlja u pamet 74
mudroljubac (filozof) 56, 307
mudrost 56, 237
mukha 120
mukti 166
Mūla-sarvāstivāda-vinaya 159
munja 36
muško i žensko 65, 66
mykēnsko doba 25
mystēriji 35
myth 307, *v. mit*
mytholjubac 56, 307
mȳthos 19, 24 , *v. mit*

N

Nābhake 179
Nābhapantii 179
nábhas 29
nābhi 120
nacionalno pitanje 253
načela ćudorednih odnosa u društvu 199
načelo istovjetnosti 63, 76
načelo nepozljeđivanja živih bića 189
načelo neproturječnosti 63, 76
načelo poštovanja brahmanističkoga pojma dharme 199
nadijevanje imena 80, 83
ná díšo minãti »ne promašuje (ili: ne umanjuje) smjerove / pravce« 52, 71, 73
nadzor nad disanjem 157
nadzor nad osjetilima 157
nagon 69, 165
najviša stopa 69
nakt- 84
Nālanda 312
Nambudiri 90
namjerenje 217
naobrazba 295
naplatak ili najširi krug točka 159
napredak svih sljedaba 184
narod je »carstvo duha« 254
nāsike 120
Naš Gandhi 246, 247
natpisi Ašoke na grčkome i aramejskome 176
natpisi Ašokini na stijenama 175
natpisi Ašokini na stupovima 176
nauka o 12 karika 159
nauka o Bogu Otcu 133
navigacija 317
nazivlje 273, 277
nebeske djevojke 87
nebeski bogovi 124, 126, 128
nebeski svijet 123
nebo 29, 193
Nebo 35, 36, 106, 107, 110, 113, 114, 116, 122, 127
nebo Brahmana 87
nečimba 195
nedjelovanje 195, 201
nenasilnost 188, 200
neosjetilno 53
nepozljeđivanje osjećajućih bića 157
neprijatelji Paneurope 255
ne promašuje smjere (Zora) 52
nepropadno 64
nerođeno 64
nesuće 74, 75, 76, 92
nevidljiva božanska zbilja 43
nevidljivo 53
neznanje (avidyā) 156, 157
nežrtvovanje života 182
Niemci u Europi (Radić) 242
Nikaijsko-konstantinopolsko Vjerovanje 127, 134
nirvāṇa 167, 200
Nisyr 30
nîti prirode 196
nivṛtti »zavrtaj, zaustavljanje djelatnosti« 153
niži stilski registar 269
noć 65, 79
noetska pojava 221
noetska sfera 229
noge (Puruṣe) 106
nomadska plemena 90
nomadski način života 88
Normani 270
nosnice 118, 120
nove europske države 257
novomjesečna Zora 51, 70, 71

novost kršćanske vjere 132
novotvorenice 272
nužda 63, 75
Nužda 64

NJ

Njemačka 258
Njemačka i Francuska 253
njemačka klasična filozofija 320
njemački glagoli 270
nužnost 141
nyāya 79
Nṛsiṃhapūrvatāpanīya 116
njemački jezik 273, 276
njemački prijevod (s grčkoga) 280, 281
njemački romantizam 256

O

obavješćivanje (kralja) 186
običaji (slavenski) 31
obitelj (u Kini) 315
objašnjenje pojava u znanosti 297
objavitelj proglasa (u Ašoke) 186
oblačno nebo 29
oblici sudbine ili svjetovi 159
obljuba 110
obredi (godišnji) 28
obrtaji svjesnine (citta-vṛtti) 154
obrtanje izvanjske sreće 152
obrtanje sudbine ponutrene u našoj svijesti 152
obuhvatna obzirnost 177
obuzdavanje obrtaja svjesnine 155
obzirnost prema podređenima 189
oceanski imperij 259
oči 118, 120
očuvane formule 133
oddah 118, 120, 122
odnos glave i trupa 121
odricanje od krađe 157
održanje svijeta 198, 201, 202, 204, 322
Odysseija 72, 105
Oganj 46, 106, 107, 117, 120, 121
ogrijev 36
Okean 27, 28
oko 20, 21, 23, 106
Olymp 29, 38
Olympijske igre 50, 163
Olympljani 31
onaj svijet 189
onto-gnoseo-logija 123
ontologija 63, 66, 80, 85, 90
ontološka ili psihološka pouka o bessmrtnosti duše 198
opća metafora kola sreće 145
opće dobro 207, 301
opće zakonodavstvo 202
opći zakoni u znanosti 297
oplemenjivanje vlastite osobe 313, 315, 320
oprjeka božanstva i sreće 148
oprjeka između Sjevera i Juga 244
oprjeke 65
opušteno sjedenje (yoga) 157
orao 23
Organon 64
oružje 25
osam smjerova 117
osam trostrukih sveza 118
osjećaj (vedanā) 159
osjetila 50, 69, 165
oslobađajuća (apsolutna) spoznaja: prajñānam brahma 310
oslobođenje 87, 142, 312

oslobođenje iz svijeta 93
oslobođenje od duga (ǎnaṇiya) prema svima bićima 186, 190
oslobođenje od zlosreće ili patnje 311
Osman 141
osnova kulturno-historijskom jedinstvu Azije 222
osobe (u epskom pjesništvu) 53
osovina 67, 165
osunčano nebo 29
osvajanje dhammom 187
ošestariti 105
Othrys 29
ovaj svijet 186, 189
ovosvjetsko i onosvjetsko dobro 190
Ozračje 106, 107, 110, 116
ǫžь 25, 28, 33
oṣadhivanaspatayaḥ 120

P

Pallēna 30
pamet 118, 120, 197
Panathēnaija 24, 50, 163
Paneuropa 235, 247, 250
paneuropska konferencija 254
panslavenska ideologija 251
pánthā- / pathí- 89
panj »badnjak« 31
parā devatā »višnje božanstvo« 77, 90
paradoks 64
Parinde 179
Parmenid (dijalog) 64
Parthenōn 24
Parthi 180, 191
Parthija 187
pasišta 68, 164
paśu 106, 110
patnja ili zlosreća 153, 198
Pavao Vuk-Pavlović, čovjek i djelo 218
Pāṇḍye 179, 180
Pāṭaliputra 183
perspektiva gospodarstva 321
perunika 43
pet konfucijanskih klasika (wǔ jīng) 313
pet moći (5 prāṇāḥ) 119
phala 195, 198, 201, 202
phallički kult 35
philosophia perennis 225, 228
Philosophie de l'art en Italie (Taine) 240
Phlegrai 30
phon-, then- 33
pisak usijane osovine 165
pisana tradicija 91
Piteṇike 179, 183
pitṛyāṇa 87, 89
pjesnici 162, 163, 168
pjesnička natjecanja 50, 54
pjevanje hvalopjeva 50
platōnističko nasljeđe u kršćanskih otaca 132
plemeniti osmoročlani put 227
plodovi činā 195, 197, 198
pluriperspektivan pristup 296
pluriperspektivna integrativna bioetika 295, 322
pneumatologija 131, 133
pobjeda dužnosti (dharma) 205
pobjeda pravdom (dhamma) 178, 179, 190, 205, 207
pobjeda ratom 190, 192, 205, 207
podmet (subjekt) i predmet (objekt) (nāma i rūpa) 158
podmet (subjekt) svijesti 152
podudarne formule 85

podudarno nazivlje 85
podudarnosti 81, 82, 85
pohlepa 157
pojam čovječanstva 320
pojmovi (filozofsko raspravljanje) 53
pokolj, umiranje i odvoženje naroda 177
po kome je sve postalo 128
pokretala 69
pokusi 297
pokusi na životinjama 296
polemika s buddhizmom 194, 199
polemika s ontologijom 93
polemika s tradicionalnom yogom 197
politička filozofija 237
politička, socijalna i kulturna povijest jezika 278
politički pojam Europe 250
politički program 248
pomoć višnja s nebi 142
ponovno rođenje (jāti) 159
ponovno rođenje (pitṛyāṇa) 87
ponovno starenje i umiranje (jarāmaraṇa) 159
poredbena filologija 56
posao za narod 186
poslovna tajna 304
poslušnost materi i otcu 177, 182
poslušnost učiteljima 177
postajanje 66
postanak 74
postanak svemira 307
postati ili roditi se 76
postelja (mikrokozmička ložnica u ruskoj pjesmi) 112
postizanje bessmrtnosti u Hellēna 166
postulat pravednoga poretka 203
posuđenice 272, 275, 277
poštovanje među različitim religijama i sljedbama 188
poštovanje prema nadređenima 189
poštovanje prema roditeljima 189
potomci bogova 126
potrošačka kultura 303
pouka (mnilo, mit) 48
povijesna razmatranja 256
povijesni lanac 229
povijesni slojevi (Bhagavadgītā) 192
povijest Europe 239
povijest (grčki povjesničari) 299
povijest i geneza ustroja jezika 278
povratna staza 89
površina zemlje 66
poziv (etos) 216, 217
pozljeđivanje životinja 185
pozorno razmatranje 314
požuda 157
pragermanski jezik 269
praindoeuropska jezična zajednica 88
pra-jan- 84
Prajāpati 115, 116
prajñā, prajñāna 123
prajñāvādāḥ 194
prakṛti 196
praktički um 226
praslavenske mitske pjesničke formule 28
prastvar 196
pratisarga »propast svijeta« 44
pratītya-samutpāda 157
pravda 52, 72
Pravda 67
pravedni poredak svijeta 203
pravedni rat 193

pravedni zakon djelovanja (karman) 204
pravednost 237
pravṛtti »provrtaj, djelatnost« 153
prāṇa 118, 120
prāṇāḥ 119
precesija 144
predaja (pouka riječju, uključujući vedsku objavu) 154
predanost Gospodu 155, 157
predmeti (objekti) svijesti 152
predmeti sjetila 68, 164, 197
predmet motrenja 167
predsōkratovci 52, 56
predviđanje 297
prerađanje 159
prethodni život 159
prevođenje filozofije s latinskoga 275
prevođenje grčke filozofije 275
prianjanje (upādāna) 159
priča o bogovima ili junacima 47
prijegor 155, 157
prijevodi filozofskih tekstova 287
primjer u zaključku 79
prionuće 195
pripovijesni prolazni događaji 54
pripovjedna organizacija pjesme 44
priroda (prastvar, prakṛti) 196
prirodni zakoni 204
privatna dobit 301
prividne potrjebe 302
proemij 36, 72
profetizam 224
profit 301
proizvodnja hrane 295
proizvodnja privida 302
proizvodnja stvarnih roba 302
promatranje 297
prometna vrijednost robe 301, 302
propasti 6, *v. postati ili roditi se*
propisana procedura provjere 305
prosvijećeni apsolutizam 250
prosvjetiteljstvo 169
proširenje znanja 315
proštenje 185, 187
proznaja / spoznaja / svijest 123
prvi slavenski filozofijski spis 273
prvi sloj sāṃkhye u BhG 198
prvi sloj yoge u BhG 198
prvjenstvo jezika pred kulturom 240
psihologija 141
public relations 303
pupak 106, 118, 120
purāṇe 40, 44
puruṣa 312
Puruṣa (Čovjek) 106, 107, 120
Puruṣasūkta 129
pūrva-mīmāṃsā 309
putanja Sunca 71
put do samospoznaje 311
put duše kolima u nebo 69
put kako jest 64
put k bogovima / k božanstvu 67, 69, 87, 89, 90
put kolima 88
put k pretcima 87
put ljudi / smrtnika 89, 90
putovanja duše 88
putovi Noći i Dana 48
Putovi prema Paneuropi (poglavlje) 254
put pravde (ili istine) 52, 71
put preminulih 86
put traženja mudrosti 93
Pythijske igre 50, 163

Q

Qabbālāʰ 131

Hellada i Indija

R

racionalizam 299, 300
rađanje grozno 65, 76
rađanje i umiranje 80, 89
radnje, pripovijesti ili povijesti 43
rāga 159
ragnarǫk 31
rajas »zamagljenost, uzvitlanost« 196
raj (Viṣṇuov) 69
rakṣasi 31
Rāmāyaṇa 40
Rāmottaratāpanīya 116
rāsa 35
rat 191
ratha 88, 167
ratnička etika 193
ratnik 193
rat s bićima iz prirode 184
ravnodušnost 195
razaznaja / razaznavanje 68, 69
razbor 68, 69, 164
razboritost 237
razina glasova (fonetika, fonologija) 268
različiti funkcionalni jezici 271
različiti funkcionalni stilovi 271
Razmeđa azijskih filozofija 222
razmjena informacija 321
razum 165
razvijanje i sažimanje formula 133
razvitak kulture i civilizacije 277
Raṭhike 182
redovnici 184
reforma modernoga sveučilišta 317
regnabo, regno, regnavi, sum sine regno 148
rén 320
retas 120
Rezbar 108
ṛgvedski himan 92
Riječ 118, 120
riječi proznaje 194
rijeka Viđarā »Besstarosna« 87
Rim 250, 257
Rimljani 187
rimska baština 44
rimska kultura 272
Rimska Republika 259
Rimsko Carstvo 259
rimsko pravo 237
rječnik (hrvatsko nazivlje) 276
rječnik vladanja i upravljanja u engleskome 270
Ṛksaṃhitā 21, 27, 31, 49, 51, 70, 71, 72, 106, 162
robovi i sluge 188
rođen, a ne stvoren 128
rođen iz iskona 107
rođen od Otca prije svih vjekova 128
rođen u iskonu iz Tvorca 129
Rodogospod 115
rodoslovlje 23, 36, 40, 43, 44, 53
rodoslovlje bogova 37
rodovi bića 125
Romani u Europi (Radić) 241
rosa 43
rota 88, 167
rota Fortunae 145, 167
rotam uolubili orbe uersamus 147
ṛṣi 24
ṛtá 52, 72

ṛtásya pánthām ánu eti sādhú »ravno slijedi put pravde (istine)« 73
ṛtásya pánthās (N.) 52, 71
ṛtāvarī »pravedna, pravdovita« 51, 71
rudarska unija 253
rumene krave 27, 28
Rusija 248, 249, 250, 251, 260

S

sadvidyā 80, 90
samādhi 160, 166, 310
samāja 187
samāpatti 160, 166
samospoznaja 312, 320
samoučenje 155
sanātanaḥ dharmaḥ 225
sanskrtski epovi 44
sant-/sat- 83
śaraṇa 199
sarga »postanak svijeta« 44
sarvabhūtahite ratāḥ »oni koji se raduju dobru svakoga bića (ili svih bića)« 200
sarvalokahita »dobro cijeloga svijeta« 190, 201, 202
sat 83, 92, 115, 116
Śatapathabrāhmaṇa 92, 109, 113, 116
sattva »sućastvo« 196
satya »istina« 52, 72, 83
Satyaputre 180
savez – svih europskih demokratskih, i samo demokratskih, država 261
savjest 216
Savremena Evropa ili karakteristika evropskih država i naroda 236, 239
savršeno (suće) 104
sāṃkhya 153, 166, 194, 195, 310, 312
saṃsāra 151, 204
saṃsāra-cakra »kolo / točak prerađanja« 152, 157, 161
Schopenhauer and Buddhism 223
sedam »planeta« 144
semantički i sintaktički ustroj 276
Sibila 150
Sicilija 30
sin 123
Sin Božji 132
Sin Neba 34, 315
sin Snage 36
sintaksa 268
Sintašta 88
sinteza subjektivna i objektivna 320
sin Voda 36
siromašni i stari (Aśokina socijalna osjetljivost) 183, 188
śišna 120
sistematičari životinja i biljaka 299
sistematika biljaka i životinja 298
Sjedinjene Američke Države 249
sjeme 118, 120
sjetila 68, 164, 196
skepticizam 220
skrb za ljude i za životinje 188
Skythi 191
slava (ratnika) 193
Slaveni 28, 29, 31, 44
Slaveni u Europi (Radić) 243
slavenski filozofijski nazivci 274
slavenski jezici 273, 276
slavenski narodni običaji 28
slijedi put pravde / istine 52
slika kola ili točka 157

slobodan čovjek 308
sloboda (poimanje) 141
sloboda subjekta 170
sloj bhakti (u BhG) 199
sluge (Aśoka) 183
sluh 118, 120
slušanje, promišljanje i zadubljivanje (śravaṇa, manana, nididhyāsana) 310
sljedbe 184
smirena nepotresenost 314
smireni svetac 246
smislovitost 220, 221
smjer (diś) 69
Smjerovi 117, 118, 120
smjerovi svijeta 106, 107
smrt 123
Smrt 116, 117, 120
smrtna i bessmrtna živa bića 127
smrtnici 76, 77, 90
smrtnici »koji ne znaju ništo.« 93
socijaldemokrati 255
socijalna osjetljivost (Aśokina) 187, 188
socijalna politika 301
socijalna služba 182
socijalno pitanje 247
sokol 23
sopstvenost 78
sopstvo 50, 68, 78, 88, 114, 115, 123, 124, 131, 164, 197
sǫšteje 83
sovjetska Rusija 258
spasenje u kršćanstvu 166
Spasitelj 129, 160
specieizam 202
spolovilo 118, 120
spona indo-iranske i evropske filozofije 222
spone činā 195
spor oko nužnosti i slobode 170
spoznaja ili uvid u sebe 88
Spoznaja i spoznajna teorija 216, 219, 223
spoznaja vanjskoga svijeta 320
spoznajna i etička prihvatljivost znanstvenih metoda 322
spoznajne moći 197
sprega 154, 195
spregnuti dhammom 183
sprežu si uvide 163
Spəṇta Mainiiu 131
śramaṇe 177, 182, 188, 190
sramota (za ratnika) 193
śravas 73
srce 118, 120
srdžba 196, 198
Srednja Europa 259, 261
srednje ili skolastičko razdoblje filozofije 222
sredozemno podrijetlo 103
Śrī Laṅkā 217
srodnost jezika 258
SRJ »ispustiti, izzračiti, izliti« 115
śrotra 120
staleška dužnost (dharma) 200, 202
staleške dužnosti svakoga od četiriju staleža 199
stapanje s predmetom 157
staroengleski jezik 270
starofrancuski jezik 270
staroindijske formulacije *sarvalokahita* i *lokasaṃgraha* 202
staroslovjenski jezik 276
stope (Puruṣe) 107
strěla 33
strojarstvo 317
Studies in Comparative Philosophy 223, 225
stupanj razvoja jezika 267
stvaranje svega iz ničega 129

stvoritelj 105
stvoritelj i otac 127
Stvoritelj Neba i Zemlje 127
Styga 76
suće 64, 66, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 83, 89, 92, 115, 287
sućina 78, 287
sućut prema žrtvama 189
sudbina istaknuta pojedinca 43
sudbine ljudi (astrologija) 144
sudjelovanje (bhakti) u Božjem djelovanju 204
sud po smrti 151
śūdre 199
sud živima i mrtvima 130
sukha 153, 165
Sunce 36, 46, 56, 66, 106, 107, 117, 118, 120, 121, 122
Sunce i zvijezde 307
Sunčeva putanja 27, 51, 52, 71
Sunčeve kćeri 51
sūnṛtā 70
suosjećanje 178
suosjećanje prema životinjama 189
sūrya 84
sūtre 91
suvremena znanost 321
svargasya lokasya dvāram »dvari nebeskoga svijeta« 86
svemir 46, 66, 104, 105, 107, 108, 110, 127
Svemir 103, 106
sveta svadba 43
svetkovine 54
sveto piće 35
sveza Voda i Ognja 121
svijeća (mikrokozmička ložnica u ruskoj pjesmi) 112
svijest (vijñāna) 157
svijet nužnosti 226
Svjatoslavljev zbornik 273
svjetlo 27, 79
svjetopastiri 116, 120
svjetovni poslovi 186
Svjetska banka 301
svjetska kultura 290
svjetski jezici 290
svjetski mir 188
svrha znanosti 321
syrijski jezik 266
Sūriasya duhitā »kći Sunčeva« 51, 71, 72

Š

šafran 43
šest predmetnih svijesti: razum i pet osjetila (ṣaḍāyatanāni) 158
šest razdoblja stvaranja Europe 257

T

Taittirīya-upaniṣad 92
Tài xué »Najveće učilište« 313
tamas »tama« 196
Tāmraparṇī 179, 180
tarh- 33
Tartar 29, 30, 31
tat tvam asi Švetaketo 310
tehnika disanja 164
tehnologija 321
tekan (hetitski) 35
teogonija 36
teologija 123
teološka pouka o sudioništvu u bogu (bhakti) 199

teoretička redukcija pojmovnoga zahvaćanja 226
teorija (u znanosti) 297
Tesar 108
tesar drva 105
Tetrabyblos 144
težnja za znanjem 308
Theogonija 35, 40, 44
Theorie der Bildung des Menschen 318
Thrakija 30
Thurs 31
tibećanska thangka 160
tijelo 68, 164, 194
Timaij 86, 103, 105, 108, 123, 124, 125, 126, 131, 134
tipološka podudarnost 126
tisućoglavac 106
tisuću glava 107
tisuću očiju 107
tisuću stopa 107
Tješteničа 46
točak kola u brahmanizmu 151
točak sudbine 169
točak u prelje (kolosuk, kolovrat) 151
Topica 64
Totaler Mensch – totaler Staat 237, 238, 246
totalitarizam 237, 238, 261
Toynbeejevo i Jaspersovo »osovinsko razdoblje« 222
tragedija 35
transcendentni Bog 131
transmigracija 125
Trave i Stabla 117, 118
tražiti mudrost 307
triglosija 271
trijada 120
tri rođenja 122, 125
tri svijeta 110, 117
tri zlouglavljenosti 311
tr- 33
trud i obavljanje poslova 186
tržišni mehanizmi 301
Tu (odatle, u tome, tamo) si ti, Švetaketu! 78
tvac 120
Tvorac 103, 120, 123, 131, 134
tvorba riječi 277

U

učenje (yoga) 157
udah 118
Uddālaka 79
ugoda ili dobrosreća 153
Ujedinjene države Europe 254
ujedinjenje Europe 257
ukliješteni i neukliješteni obrtaji 154
ukorijenjenost (žeđ za životom) 156, 157
ulaz u podzemni svijet 28
úlf Fenrir 33
um 50
umni makrokozam 130
umski instrumenti ili metode 298
unutrašnja sloboda 169
unutrašnja uzrokovanost 169
upaniṣadi 310
upotrjebna vrijednost 302
Upoznaj samoga sebe! 306
uprezanje konja 50
uređenje država 313
usmena predaja 90, 91
usredotočenost 157
usta 106, 118, 120
ustrojnice svijesti (saṃskārāḥ) 157

usud bogova 31
uši 106, 118, 120
utjecaj buddhizma 200
utopija 248
utrka u naoružanju 255
utrke kolima 50, 162, 163
uttaramīmāṃsa (vedānta) 166, 309
uvid u božansku zbilju 44
uza ispletena od triju niti 196
uzdodrža 50, 68, 69, 162, 164
uzlazak na nebo 130
uznici 183
uzročni lanac od 12 karika (nidāna) zavisnoga nastanka 157
Uṣas 52

V

vāc 120
Vafðrúðnismál 113
vaišye 199
Vājasaneyi-saṃhitā 107
vajra / vadhar 33
vatra 65, 79, 84
vatreni vijenci 65
vāyu 120
vazra 33
vaṃśānucarita »rodoslovlje junaka i povijesnih kraljeva« 44
vaṃśa »rodoslovlje bogova i mudraca« 44
Vede 44, 46, 106, 131, 132
vedsko pjesništvo 166
vegetarijanstvo 185
velesavjetnici 186
velesavjetnici za dhammu 182, 184
velesila mira 191
Velesъ 33
Velika Dionysia 35
Veliko učenje 314
verifikacija zakona ili hipoteze 297
veze nebeskih i zemaljskih pojava 145
vid 118, 120
viđenje 165
vidljive pojave 43
vidljivo 53
vidljivo i nevidljivo 127
vidvāṃsaḥ... pūrve 92
vidvāṃs- / vidvat- / vidus- 85, 168
vihārayātrā 187
Vijaya 175
vijek (u Hērakleita) 46
vijenac pod nebesima 66
Vikramaśīla 312
vinova loza 35
višnje božanstvo 83
višnji raj 69
Viṣṇupurāṇa 40
vječna duša 194
vječni, kružni tokovi 54
vječni zakoni 54
Vjerovanje 129
vjerska snošljivost 190
Vjetar 106, 107, 117, 120, 121
vježbanje 155
vlasnički odnosi 300
vlastita jezična sredstva 277
vlastito unutarnje poboljšavanje i oplemenjivanje 319
vodeni točak u buddhizmu 151
Vodenjak 144
Vode / vode 27, 29, 78, 79, 83, 84, 108, 116, 117, 118, 120, 121
vođica 68, 69, 164
vozar 161
vozari kola 50, 162
vrač 105
vrata 52

vrata neba 193
vrata putova Noći i Dana 48, 51, 66, 67, 70
vrelo (Amymōne) 26
vrhunski napor 187
vrijednosti 216
vrijeme 128
vrjednota harmonije i ideal svetca 246
vrjednote istine, pravde i svetosti 237
vrlina 237, 306, 314, 315, 320
Vrlina je korijen, a bogatstvo je ishod. 316
vṛtti »obrtaj, gibanje sadržaja svijesti« 153
vulkani 30

W

wŭ jīng 313

Y

yāna- 89
yathāṇḍam 108
yoga 50, 153, 154, 157, 160, 161, 166, 167, 195, 226
yogācāra 160
yoga djelovanja 195
Yogaśikhā 153
Yogasūtre 153, 166
Yogatattvopaniṣad 153
yogini 50, 168
√yuj »upregnuti, zapregnuti, spregnuti« 166
yugá- 168

Z

zadovoljstvo na ovome svijetu 190
zadovoljstvo (u yogi) 157
zadubljenje 157, 163
zagonetka 19, 24, 32, 107
zagonetna istina 54
zajedničko nasljeđe 82
zaključivanje (zaključak) 154
zakon čistoga praktičkoga uma 201
zakoni gibanja nebeskih tijela 299
zakoni predmetnoga svijeta 170
zakoni vječnoga reda 43
zakonodavac i sudac 204
zakon ponude i potražnje 301
zakon zavisnoga nastajanja 157
zamjećivanje (očevidnost) 154
Zapad 152, 169, 317
zapadne formulacije o općem zakonodavstvu 202
zaprega 141, 161
zaprega kobila / konja 48, 51, 161, 163
zaštita života 188
zaštita života životinja 187
zauzda(va)nje (zaustavljanje) obrtaja svjesnine 154
zavjet 52
zazbiljnost 220, 221
zazivanje Musa 37
Zeleni Juraj 110
zem- 35
zemlja 79, 84, 193
Zemlja 35, 36, 106, 107, 108, 110, 113, 114, 116, 121, 122
zemljopisni, politički i kulturni pojam Europe 249
zgrtač oblaka 29

Zhōng yōng »Nauka o sredini (umjerenosti, ravnoteži i skladu)« 314
zimski suncovrat 27, 31, 144
zla djela 87
zli konji 68, 164 , *v. dobri konji*
zlostavljanje životinja 206
zlouglavljenost 165, 168
zmaj 25, 27, 28, 29, 31
zmaj polegao po planini 27, 28, 29, 30, 31
zmaj sa dna (iz badnja) 27, 28, 30, 31
zmaj / zmija srednjega grada / svijeta 32
zmija 24, 25
značaj naroda 246
Značenje povijesne predaje 229
značenjski pomaci u rječniku 268
znalci (nasuprot običnim smrtnicima) 90
znanost 295
znanost - definicija 296
znanosti o svijetu 312
znanost radi nje same 308
znanstvena spoznaja 170
znanstvene metode 296
znoj (Ymirov) 113
zodijak 143
Zora 51, 52
zornost 43
zvěrь 33
zvijer 24, 25, 31
zvijezde 107
zviježđa 107
zviježđa zodijaka 144
zvjezdano Nebo 107

Ž

žeđ ili žudnja (tṛṣṇā) 159
žene (u Ašoke) 188
ženske odaje 183
žensko i muško 65, 66
žę-ti / gon-i-ti 28, 33
Židovi 130, 245
židovstvo 217
Živa antika 224
živa tvorba riječi 273
živi svijet 322
živo biće s dušom i umom 104, 106, 124
životinje 35, 125
životinje i ljudi 180
životinjske žrtve 187
životne moći 123
životni smisao znanosti 322
život u skladu s filozofijom 217
žrtva Čovjeka 129
žrtva konja 119
žrtva (Puruṣa) 106
žrtvena kozmogonija 112
žrtvena životinja 110
žrtveni ustroj svijeta 131
žrtvovanje stotine tisuća života radi jela 185
žudnja 156, 196, 198

INDEX GRAECUS

A

ἀγένητον 64
αἰθήρ 84
αἴσθησις 69
ἀληθής / ἐτήτυμος ὁδός »istiniti / pravi put« 52, 72

ἀνάγκη 63
ἀνώλεθρον 64
ἄξων 88, 168
ἅρμα 88

B
βοῦς 20
βοῶπις 20, 22, 23
βροτῶν δόξαι 64

Γ
γένεσις 66, 83
γέννα 83
γεννηθείς 129
γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα 128
γλαυκῶπις 21, 23
γλαῦξ 21
Γνῶθι σεαυτόν 306

Δ
δαίμων 90
δείκ-νυ-ται 52, 69, 71
δημιουργός »javni radnik, djelatnik za javno dobro« 104, 105

E
εἰδότες 89
εἰδότες οὐδέν 89
εἰδώς / εἰδότ- 85, 168
εἶναι 76

Z
ζεῦγος 167
ζυγόν 168
ζῷον ἔμψυχον ἔννουν 124
ζῷον τέλεον 104

Θ
θαυμάζειν 308
θεν- / φον- 28
θυγάτηρ Διός 72

I
ἱερὸς γάμος 43
ἵππος 88, 168

K
καλοκἀγαθός 306
κέλευθος 90
κόσμος 104
κύκλος 88, 167

Λ
λόγος 47

M
μανθάνω 73
*μονθια 73
*μοντια 73
μῦθος 47, 48, *v. mit, myth*

N
νεφέλη 29
νεφεληγερέτα 29
νοεῖν 76, 78, 90
νύξ 84

O
ὁδός 90
ὁδὸς δαίμονος 89
ὅμηρος 38
ὁμοούσιον τῷ πατρί 128
ὄν 287
ὄρεξις 69
ὁρμή 69
οὐσία 287
ὄφις 25, 28

Π
πάτος 90
Περὶ ἀρχῶν 133
Περὶ φύσεως 66
πίστις ἀληθής 63
πνεῦμα 131

ποιηθείς 129
ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς 127
ποιητὴς καὶ πατήρ 127
πολύπειρον 91
πυθμήν 25, 28
Πυθώ 24, 25, 28
πύλαι Νυκτὸς καὶ Ἥματος... κελεύθων 70

P

ῥοδοδάκτυλος 21

Σ

στυγερός 76
στυγερὸς τόκος 66
Στύξ 76

T

τέκτων 108
τέκτων δούρων 105
τὸ ἐόν 83
τὸν μονογενῆ 128
τὸ πᾶν 46
τόρνος 105
τραφέντα 80

Υ

ὑψιβρεμέτης 29

Φ

φάος 84
φιλόμυθος 56
φιλόσοφος 56
φλόξ 84
φυ- 84
φῦν / φύσις 66, 84

Χ

χθών 35
χρεών 63

Ψ

ψυχή 131

Ω

ὦψ 20, 21

INDEX INDOEUROPAEUS

*$b^h(e)uH$- 84
*b^hud^h-n-o- 25, 28
*d^heg^hom- 35
*d^hub^h- 31
*$d^hugH_2t\bar{e}r$ diwos 72
*diḱ »pokazivati« 73
*$ǵenH_1$ 84
*$H_1ek\acute{w}o$-s 88, 168
*$H_1(e)s$- 83
*$H_1(e)sont$-/$H_1s\underset{o}{n}t$- 83
*$H_2ek\acute{s}$- 88, 168
*$H_3n\underset{o}{g}^{wh}i$-s 25, 28
*$H_3nomn\underset{o}{}d^heH_1$ 83
*$HrotH_2$- 88, 167
*k^wek^wlo-s 88, 167
*men- »misliti, mniti« 73
*$mn\underset{o}{}s$-d^heH_1 73
*mon-d^hH_1-yeH_2 73
*montyeH_2 73
*ponteH_2 / $pn\underset{o}{}tH_2$ 90
*teḱs- »tesati; tkati« 108
*teḱs < *tetḱ 126
*twerḱ- »rezbariti« 108
*weid- 85
*w(e)idwōs- / widus- 85, 168
*yeugo-s 168
*yugo-m 168

O piscu

RAD U STRUCI

Mislav Ježić rođen je 1952. u Zagrebu. Završio je Klasičnu gimnaziju. Stekao je diplomu profesora filozofije i indologije te lingvistike i grčke filologije na Filozofskome fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Od 1978. predaje na Filozofskome fakultetu, a od 2003. redoviti je profesor indologije u trajnome zvanju. Redoviti je član Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti od 2000. godine.

Na fakultetu predstojnik je Katedre za indologiju na Odsjeku za indologiju i dalekoistočne studije. Na indologiji predaje staroindijski jezik (vedski i sanskrt), staroiranski

(avestički i staroperzijski), srednjoindijske jezike, a povremeno i hindski, indijske religije, filozofiju i književnost. Na doktorskome studiju lingvistike u Zagrebu predaje predmet *Lingvistika i filologija.*

Kao pročelnik Odsjeka (tada Odsjeka za lingvistiku i orijentalne studije) 1991.–1995. brinuo se je za uvođenje studija turkologije i hungarologije na Fakultet i osnovao Katedru za računalnu lingvistiku. Akademske godine 1993.–1994. pokrenuo je studij kroatologije na Hrvatskim studijima. G. 2004. dobio je zadaću da kao predstojnik Katedre za sinologiju (o. d.) organizira trogodišnji slobodni studij sinologije te radi na razvoju cjelovitoga studija sinologije na Fakultetu. Sudjeluje u brizi za razvoj studija japanologije. Sudjelovao je i u osnivanju judaistike. Od akademske godine 2012.–2013. dobio je u zadatak i da se brine za uvođenje studija romistike.

Član je Savjetodavnoga odbora (Consultative Committee) strukovne udruge International Association of Sanskrit Studies, član American Oriental Society, International Association of Vedic Studies, Hrvatskoga filozofskoga društva, Hrvatskoga filološkoga društva i dr.

Studijske je godine proveo na Sveučilištu u Bonnu 1978.–79., na Sveučilištu u Delhiu 1989.–1990., a 1996.–1997. na Sveučilištu Harvard, gdje je bio pozvan i da predaje na doktorskome studiju. Dio rasprava u knjizi *Hellada i Indija* proizašao je iz tih harvardskih predavanja, ili se u raspravama na njima začeo ili brusio.

ZNANSTVENI RAD

Glavna su područja rada Mislava Ježića: vedski studiji, sanskrtski epovi, početci indijske i hellēnske filozofije, indijsko jezikoslovlje, međunarodni kontekst hrvatske kul-

ture. Glavne je prinose dao na područjima istraživanja geneze vedskoga pantheona i dijelova vedskoga korpusa, analize slojeva upaniṣadskih (*Aitareya-upaniṣad, Kauṣītaki-upaniṣad, Īśā-upaniṣad, Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*) i epskih tekstova (*Bhagavadgītā, Anugītā, Rāmāyaṇa*), poredbene mitologije i religiologije te istraživanja pretpostavaka i izvora indijske i hellēnske filozofije te njihovih podudarnica. *O piscu*

Objavio je auktorske knjige *Ṛgvedski himni* (1987.), *Ṛgvedske upaniṣadi* (1999.), *Amarušataka / Amarukina Stotina* (2011.) i izbor članaka *Mišljenje i riječ o bitku* u svijetu (1989.); knjige sa suradnicima *Mahābhārata* (1989., stručno redigirao izbor teksta u prijevodu Gorana Andrijaševića i Slobodana Vlaisavljevića), *Istočne religije* (2001., napisao s Milkom Jauk-Pinhak i Klarom Gönc Moačanin), *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis* (2007., prevodio pod uredništvom Michaela Witzela i Toshifumia Gotōa); uredničke knjige (s vlastitim prilozima) *Sredozemni i srednjoeuropski kulturni krajolici Hrvatske* (1996.; na hrvatskome, engleskome, francuskome i njemačkome), *Epics, Khilas and Purāṇas. Proceedings of the Third Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas* (2005., s ur. Peteriem Koskikalliom), *Parallels and Comparisons. Proceedings of the Fourth Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas* (2009., s ur. P. Koskikalliom), *Moderna hrvatska kultura. Od preporoda do moderne* (XIX. stoljeće), *Hrvatska i Europa*, sv. IV (2009., s ur. Josipom Bratulićem), *Vita litterarum studiis sacra. Zbornik u čast Radoslavu Katičiću* (2014., s ur. Ivanom Andrijanićem i Krešimirom Krnicem). Objavio je i preko 120 znanstvenih i stručnih članaka s područja indologije, filozofije, jezikoslovlja i hrvatskih studija u zemlji i inozemstvu.

Hellada
Indija

Povodom prve njegove knjige *Ṛgvedski himni* (1987.) napisao je akademik Radoslav Katičić: »Ovom se knjigom Ježić suvereno uvrstio u slijed velikih učitelja vedologa i predložio je rješenja koja su uvijek ozbiljna, sugestivna i dobro obrazložena te daju ozbiljan prilog teškim problemima razumijevanja i tumačenja, a nerijetko se približavaju njihovu definitivnom rješenju« (iz recenzije, na ovitku). U međuvremenu je Mislav Ježić stao surađivati s vodećim vedologom, harvardskim profesorom, Michaelom Witzelom i profesorom Toshifumiem Gotōom na novome njemačkome prijevodu *Ṛksaṃhite*.

U knjizi *A Theory of Textual Reconstruction in Indo-European Linguistics* (1996.), Ranko Matasović posvećuje istraživanju Mislava Ježića stranice 43–46 i zaključuje: »Mada je njegova knjiga prvjenstveno namijenjena indolozima, Ježićev poredbeni pristup vedskim temama omogućio mu je da objasni veći broj vidova staroindijske, grčke i indoeuropske književne prethistorije. Poklanjajući posebnu pažnju okolnostima u kojima su se pjesnički tekstovi izvodili u grčkoj i staroindijskoj tradiciji, dao je znatan prinos pristupu koji smo nazvali poredbenom indoeuropskom stilistikom.«

Neal Delmonico i Lloyd Pflueger u svojem izdanju filozofskih komentara Śaṃkare i Madhve uz *Īśā-upaniṣad* (u tisku, str. 19) ističu da počinju izdanje teksta upaniṣadi s »ranijom verzijom *Mādhyandina* s Ježićevim emendacijama i bilješkama jer to predstavlja najbolju rekonstrukciju originalnoga teksta do danas.«

Za povijest teksta *Bhagavadgīte* napisao je John Brockington u *Handbuch der Orientalistik, The Sanskrit Epics* (1998., str. 269 i 275) da je analiza slojeva teksta Mislava Ježića »istančanija od svih do sada«, a taj je spjev jedan od

najutjecajnijih i najistraživanijih staroindijskih tekstova.

Michael Witzel u svojoj sintezi *The Origins of World Mythologies* (2012.) spominje rad M. Ježića o *Rāmāyaṇi* sedam puta i, govoreći o ustroju bajke prema Vladimiru Proppu, kaže »Istu je strukturu nedavno dokazao M. Ježić za veliki indijski ep *Rāmāyaṇu* koja je, što ne začuđuje, još uvijek najobljubljeniji indijski tekst i često se smatra doslovno kao pravo 'sveto pismo'« (str. 26 i bilj. 162). *O piscu*

Georg von Simson piše u svojem novome prijevodu izabranih ključnih dijelova *Mahābhārate* (2011., str. 697) da »istraživanje *Mahābhārate* na Zapadu postepeno dobiva na zamahu – za to ima nemale zasluge konferencija *Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas* koja se na inicijativu hrvatskoga indologa Mislava Ježića održava od 1997. svake tri godine«.

Od 2002. Mislav Ježić glavni je urednik *Proceedings of the Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas* (DICSEP), koji uređuje međunarodna redakcija, a objavljuje HAZU. Kao glavni urednik uređivao je sveske III i IV, koji su izašli 2005. i 2009. U pripremi je svezak V.

JAVNA DJELATNOST

Od 1991. do 2003. bio je predsjednik Hrvatske paneuropske unije. Od 2003. počasni predsjednik. Kao potpredsjednik međunarodne Paneuropske unije od 1995., postavio je u siječnju 1996., kada je Hrvatska bila međunarodno izolirana zbog operacije »Oluja«, izložbu *Sredozemni i srednjoeuropski kulturni krajolici Hrvatske* u Europskome parlamentu u Strasbourgu, a ona je potom izložena i u Palači UNESCO-a u Parizu, i putovala je u Beč, Kairo, Dresden, Berlin, München, Prag, Bratislavu, Budimpeštu i drugamo.

Za nju je s nizom vodećih hrvatskih stručnjaka napisao te uredio i spomenuti katalog pod istim imenom na četiri jezika.

Od 1992. do 1993. bio je predsjednik Hrvatskoga filozofskoga društva i organizirao sedam znanstvenih skupova, od toga četiri međunarodna, među njima i *Dane Frane Petriša* koji su postali vodećim redovitim skupom HFD-a.

Bio je član Nacionalnoga vijeća za visoku naobrazbu 1994.–1998., a Nacionalnoga vijeća za znanost i predsjednik Područnoga vijeća za humanističke znanosti 2004.–2009. Uz ostalo, ustrajno se i s uspjehom zalagao za obranu primjerenih kriterija za ocjenjivanje znanstvenoga rada i za izbor u znanstvena zvanja u području humanističkih znanosti.

Bio je potpredsjednik Vijeća za normu hrvatskoga standardnoga jezika 2005.–2012. Zalagao se za to da se na Vijeću, u reprezentativnome krugu stručnjaka pod predsjedanjem akademika Katičića, raspravi niz ključnih načelnih i metodoloških pitanja o povijesti, gramatici i pravopisu hrvatskoga književnoga jezika i djelatno pridonosio tim raspravama kojima je Vijeće zacrtalo poželjne okvire za skrb za hrvatski jezik i njegov razvoj.

ČLANSTVO U AKADEMIJI

Mislav Ježić od 1992. godine član je suradnik, a od 2000. redoviti član Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti. Od 2001. glavni je urednik IV. i V. sveska edicije *Hrvatska i Europa*. Svezak IV *Moderna hrvatska kultura. Od preporoda do moderne (XIX. stoljeće)* objavljen je (hrv. izd.) 2009. Francuski je prijevod sveska IV priređen za tisak, engleski je redigiran i priređuje se za tisak, kao i svezak V na hrvatskome.

Vodi i Kulturološki pododbor Odbora za nacionalna dobra od općega značenja HAZU i priprema obuhvatnu publikaciju o kulturnim dobrima u Hrvatskoj.

Predsjednik je Odbora za orijentalistiku HAZU.

NAGRADE I ODLIKOVANJA

1995. odlikovan je od Predsjednika Republike ordenom Danice Hrvatske s likom Ruđera Boškovića za zasluge u znanosti.

2003. odlikovan je godišnjom državnom nagradom za znanost za područje humanističkih znanosti.

Za knjigu *Amarukina stotina* dobio je nagradu *Matice hrvatske* »Mihovil Kombol« za izniman doprinos u prevođenju svjetske kulturne i znanstvene literature na hrvatski jezik u 2010. i 2011. i nagradu *Društva hrvatskih književnih prevodilaca* »Josip Tabak« za 2011. godinu za najbolji prijevod poezije.

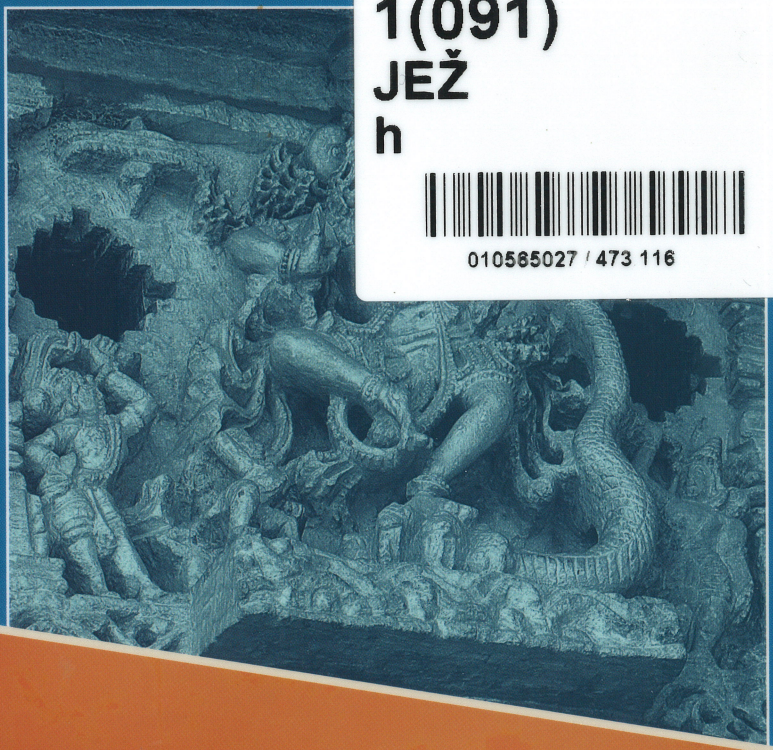
2012. g. na jubilarnoj 15th World Sanskrit Conference u New Delhiu dobio je nagradu *Akhila Bharatiya Sanskrta Sahitya Sammelana* za doprinos sanskrtskoj književnosti radom na proučavanju Veda i sanskrtskih epova.

OBITELJ

Mislav Ježić sin je kroatista, romanista i povjesničara književnosti Slavka Ježića i njegove supruge Valerije.

Oženjen je suprugom Ivanom i imaju troje djece: Cvijetu, Trpimira i Ljudevita. Do sada su dobili od kćeri troje unučadi.

Gradska knjižnica
1(091)
JEŽ
h
010565027 / 473 116



ISBN 978-953-164-190-6
9 789531 641906 >
Cijena: 200,00 kn